

صلاح إسماعيل

اللغة والعقل والعلم

في الفلسفة المعاصرة

اللغة والعقل والعلم

في الفلسفة المعاصرة

صلاح إسماعيل

اللغة والعقل والعلم

في الفلسفة المعاصرة

للنشر والتوزيع

2018

الكتاب : اللغة والعقل والعلم
في الفلسفة المعاصرة
تأليف : د/ صلاح إسماعيل
المدير المسؤول : رضا عوض
رؤية للنشر والتوزيع
القاهرة : 0122/3529628
8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين
تقاطع ش شريف مع رشدي
Email: Roueyapublishing@gmail.com
فاكس : 25754123 (202) +
هاتف : 23953150 (202) +
الإخراج الداخلي : حسين جبيل
جمع وتنفيذ : القسم الفني بالدار
الطبعة الأولى : 2018
رقم الإيداع : 2018/4123
الترقيم الدولي : 978-977-499-303-9

الإهداء

إلى روح أستاذي الفيلسوف الحق
الأستاذ الدكتور يحيى هويدي

مقدمة

كنت قد اتخذت في بداية حياتي العقلية وجهة نظر في ماهية الفلسفة، وما عسى أن يكون المنهج الفلسفي. ورأيت أن الفلسفة فرع نقدي وتوضيحي وليست فرعًا معرفيًّا إدراكيًّا، بمعنى أن قضاياها لا تنقل حقائق جديدة عن العالم، وإنما توضح الحقائق الموجودة بالفعل. وهدف الفلسفة هو تحليل بنية الفكر، والمنهج الملائم لتحقيق هذا الهدف هو التحليل اللغوي والمنطقي للمفاهيم. ولم يكن هذا الرأي من عندي، وإنما استلهمته من دراساتي في الفلسفة المعاصرة عامة والفلسفة التحليلية على وجه الخصوص. وأنت تجد تعبيرًا صريحًا عن هذه الوجهة من النظر في كتابات فلاسفة مثل فتجنشتين وستراوسون ودميت.

على أن وجهة نظري هذه في طبيعة الفلسفة ومنهجها خضعت لشيء من التعديل بعد التغير الذي طرأ على الفلسفة التحليلية في السبعينيات من القرن الماضي، وهو غلبة المذهب الطبيعي على موضوعات الفلسفة مثل الميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة اللغة، وفلسفة العقل، والإبستمولوجيا. والمذهب الطبيعي في أيسر معانيه يقول إن كل شيء موجود ينتمي إلى عالم الطبيعة. وإذا شئنا أن نعرفه ونفهمه، فلابد من أن ندرسه عن طريق المناهج الملائمة لدراسة هذا العالم وهي مناهج العلوم الطبيعية. وصاحبَ هذا المذهب الطبيعي صورة من النزعة العلمية ترى أن المنهج العلمي هو وحده القادر على حل المشكلات التي تواجه

الإنسان. وترتب على هذه الصورة من المذهب الطبيعي والنزعة العلمية إنكار أن مهمة الفلسفة توضيحية، وأن قضاياها أولية ومستقلة عن الخبرة الحسية، وإثبات أن الفلسفة جزء أساسي من محاولة معرفتنا للعالم. ونظر كواين إلى الفلسفة برمتها بوصفها متصلة بالعلم، ومهمتها هي رسم السمات العامة جدًّا للواقع، ولا تختلف عن العلم إلا اختلافًا كميًّا فقط وفي سعة أسئلتها ومقولاتها. وتستطيع أن تجد إرهاصات متنوعة لهذا المذهب الطبيعي عند فلاسفة مثل بيرس ورسل وكارل بوبر.

على أنني لم أقبل هذا التحول الطبيعي برمته، وإنما أدخلت عليه شيئًا من التعديل، وسميت وجهة نظري في الإبستمولوجيا "المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل"، وهي معروضة في نهاية الفصل السادس.

والشيء المحقق أن الأسئلة المتعلقة بطبيعة الفلسفة، ومناهج البحث الفلسفي، ولماذا ينبغي التفكير في أن الفلسفة ذات قيمة، تنتمي إلى جانب من الفلسفة يسمى ما بعد الفلسفة. ولما كان هذا الاسم ربما يوحي بأن البحث الفلسفي "يبدو وكأنه يهبط على الفلسفة من فوق أو من وراء" (Williamson 2007: ix)، وبالتالي تنتمي هذه الأسئلة إلى "فرع متميز من مستوى أعلى" (Glock 2008: 6)، أقول لما كان اسم ما بعد الفلسفة يوحي هكذا، رأي بعض

الفلاسفة أن الملائم هو أن نسمي هذا الجانب من الفلسفة باسم فلسفة الفلسفة. ومهما يكن من أمر، فإن مصطلح ما بعد الفلسفة وضعه موريس لازرويتز تلميذ فتجنشتين في الأربعينيات من القرن الماضي. (Oro and Overgaard (Lazerowitz 1970:91; D' 2017:3

وهذا التطور الذي أصاب الفلسفة التحليلية، والذي ترك أثره في تعديل رؤيتي للفلسفة، سوف تلحظه في بنية هذا الكتاب. سوف نبدأ بالتحول اللغوي كما تجسده الفصول المتعلقة بفلسفة اللغة والعقل إلى حد ما، ثم نعالج التحول الطبيعي كما توضحه الفصول المرتبطة بالإبستمولوجيا وفلسفة العلم.

فلسفة اللغة والعقل

هناك افتراض سَلَّمَ به القدماء وهو أن مفاهيم الحق والخير والجمال تشير إلى كائنات مجردة توجد بشكل مستقل عن الطريقة التي نستعمل بها الألفاظ للتعبير عن هذه المفاهيم. ولكن فلاسفة التحليل المعاصرين يشكون في هذا الافتراض على أساس أن اللغة ابتكار بشري، وأن فهم تعبيرات اللغة ومعرفة معانيها يتطلب معرفة طرق استعمالها.

وفي الرد على الأسئلة التي تأتي في صيغة "ما (س)؟"، سعي الفلاسفة بصورة تقليدية إلى التعريفات التحليلية لـ (س)، وهذه التعريفات تحدد الشروط التي تكون ضرورية على انفراد وكافية بالاشتراك معًا لوجود (س).

ويمكن فهم التعريفات التحليلية إما بوصفها تعريفات اسمية nominal definitions تحدد المعنى اللغوي للكلمات، وإما بوصفها تعريفات واقعية real definitions تعين طبيعة أو جوهر الأشياء، وتعيين هذه الطبيعة يُعَدُّ شيئًا مستقلًا عن الطريقة التي نتكلم بها عن الأشياء. وتابع الميتافيزيقيون التقليديون والمعاصرون التعريفات الواقعية بغية السيطرة على طبيعة الأشياء أو ماهيتها المستقلة عن العقل. وحاولوا اكتشاف الحقائق الجوهرية حول الواقع، والتي تكون عامة وأساسية أكثر من حقائق العلم، ومن دون الاعتماد على الخبرة. ورأي كانط أن هذا الطموح محير. وطرح سؤالاً لا يزال يبحث عن جواب: كيف

نستطيع إنجاز استبصارات تركيبية عن الواقع بصورة مستقلة عن الخبرة؟ وداخل التقليد التحليلي تم رفض فكرة الماهيات من فلاسفة مختلفين مثل فتجنشتين والوضعيين المنطقيين وفلاسفة اللغة العادية وبوبر وكواين. وسار في ركابهم كثير من الفلاسفة التحليليين الذين وافقوا على التعريفات الاسمية التي تحدد معنى أو معاني س. (Glock 2017: 82-83)

قدم جوستاف برجمان تعبير التحول اللغوي The linguistic Turn في مراجعته لكتاب ستراوسون الأفراد في عام 1960. وكان برجمان (-1987) 1906 عضوًا في جماعة فيينا ويحضر اجتماعاتها بانتظام في أواخر العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي. وفي عام 1937 فر من النمسا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث قام بالتدريس في جامعة أيوا Iowa منذ عام 1940 حتى تقاعده. وهو معروف جيدا بكتاباته الخاصة في الأنطولوجيا وبأنه ملهم الأنطولوجيين في مدرسة أيوا. ونشر مراجعته لكتاب ستراوسون في مجلة الفلسفة بعنوان "أنطولوجيا ستراوسون"، واهتمت هذه المراجعة في جانبها الأكبر برسم خطوط منهجية برجمان وتصوره للفلسفة. ويرى برجمان أن التحول اللغوي "حيلة أساسية تتعلق بمنهج" اتفقت عليه مجموعتان مختلفتان من الفلاسفة اللغويين "فلاسفة اللغة العادية" (ويمثلهم ستراوسون في رأي برجمان) و"فلاسفة اللغة المثالية" (مثل برجمان نفسه). والحيلة المنهجية هي الكلام عن العالم عن طريق الكلام عن لغة ملائمة. ويدور الاختلاف بين المجموعتين من الفلاسفة، في رأي برجمان، على ما يُعَدُّ لغة وما يجعلها ملائمة لموضوع البحث الذي سوف يلقي ضوءًا على أغراض فلسفية عن طبيعة العالم، وعن الأنطولوجيا خاصة. (P.M.S.Hacker 2013: 926)

ثم جاء رورتي واستخدم مصطلح التحول اللغوي عنوانًا لمجموعة من البحوث قام على جمعها عام 1967 وكتبها رواد الفلسفة التحليلية في ذلك الوقت. وكان الغرض من جمع هذه البحوث هو تقديم مادة للتفكير في الفلسفة اللغوية، التي وصفها بأنها "الثورة الفلسفية الحالية". (غير أن رورتي اعترف فيما بعد بأنه قد أسرف كثيرًا في هذا الوصف. وتجد ذلك في كتابي، البراجماتية الجديدة:

فلسفة ريتشارد رورتي). وَصَوَّرَ الفلسفة اللغوية على أنها وجهة النظر القائلة إن المشكلات الفلسفية هي مشكلات يجوز حلها أو تبديدها إما عن طريق إعادة صياغة اللغة أو عن طريق فهم أكثر للغة التي نستعملها بالفعل.

وفي هذه الفترة كان هناك معسكران متقابلان داخل فلسفة اللغة التحليلية. أما المعسكر الأول، أصحاب فلسفة اللغة المثالية، فكان من رواده فريجه ورسل والوضعيين المنطقيين، وكان هؤلاء مناطقة في المقام الأول يدرسون اللغات الصورية، وأدت هذه الدراسة إلى علم الدلالة الصوري formal semantics المعاصر. وأما المعسكر الثاني، أصحاب فلسفة اللغة العادية أو الطبيعية، فكان من رواده فتجنشتين المتأخر وأوستن ورايل وجرايس وستراوسون، ودافع هؤلاء عن تناول وصفي للغة وأكدوا على الطبيعة الاستعمالية للغة الطبيعية، وأدى هذا التناول إلى علم الاستعمال pragmatics المعاصر.

وعلى حين مال أنصار المعسكر الأول إلى منهج التحليل المنطقي، نجد أن أنصار المعسكر الثاني قد مالوا إلى منهج التحليل اللغوي. وقدم فلاسفة أكسفورد أوصافًا منوعة لمنهج التحليل اللغوي، فهو عند رايل رسم الجغرافيا المنطقية للمفاهيم، وهو عند أوستن الفينومينولوجيا اللغوية، وهو عند جرايس ارتياد الحقول اللغوية، وهو عند ستراوسون التحليل الرابط.

والفكرة الأساسية التي شغلت فلاسفة اللغة المثالية هي تسوية معنى الجملة الإخبارية بشروط صدقها، أو إقامة علاقة وثيقة بينهما على الأقل. ولم يتقبل فلاسفة اللغة الطبيعية هذا التناول للمعنى، وسر ذلك أنه لا يمكن في رأيهم نسبة الإشارة والصدق إلى التعبيرات اللغوية بمعزل عن سياقها. وانطلاقًا من هذه النزعة السياقية، ذهبوا إلى تسوية معنى الكلمة باستعمالها أو شروط استعمالها.

ورغم هذه الخصومة المبكرة التي نشأت بين الفريقين، يجري النظر الآن إلى علمي الدلالة والاستعمال بوصفهما فرعين يتمم الواحد منهما الآخر، ويلقيان ضوءًا على جوانب مختلفة من اللغة. وطوى النسيان المناقشات حامية الوطيس التي دارت بين هذين الفريقين. وهناك سببان أساسيان لهذا الموقف الجديد. أحدهما أن أصحاب علم الدلالة عندما تحولوا من اللغات الاصطناعية إلى

اللغات الطبيعية، تخلوا عن فكرة كارناب القائلة إن العلاقة الدلالية بين الكلمات والعالم يمكن دراستها بمعزل عن سياق الاستعمال. وفكرة كاناب هذه غير مشروعة إذا افترضنا أن انتشار الحساسية للسياق في اللغة الطبيعية يعترف به تمامًا أولئك الذين يعملون في علم الدلالة الصوري. والسبب الثاني هو أن أصحاب علم الاستعمال لم يتمسكوا طويلاً بالرأي القائل إن المعنى هو الاستعمال. لقد وضعوا تمييزًا منهجيًا، يحذون في ذلك حذو جرايس، بين ما يعنيه تعبير معين وما يعنيه استعمال هذا التعبير أو ينقله في سياق محدد. (Recanati 2004: 2-3)

وَقَدَّمَ جرايس نظرية في المحادثة تقوم على فكرة الاقتضاء التحادثي، وهذه النظرية ذات جانبين، أحدهما يرتبط بالموضوع، والآخر يرتبط بالمنهج. فأما الذي يرتبط بالموضوع فهو أن نظرية المحادثة تمثل مجالاً فلسفيًا يشمل نظرية عامة في العقلانية، وموضوعها هو السلوك اللغوي العقلاني. وأما الجانب الذي يرتبط بالمنهج فهو أن نظرية المحادثة تصلح بوصفها أداة منهجية للتمييز بين المعنى والاستعمال، ذلك بأنها تؤكد على التمييز بين ما تقوله كلماتنا أو تستلزمه وما نقتضيه نحن بنطق هذه الكلمات. وهذا التمييز أنكره فتجنشتين، وكثيرًا ما تجاهله أوستن أيضًا.

ونتيجة لجهود جرايس وآخرين، مثل سيرل، في تحليل المضمون اللغوي في حدود المضمون العقلي، ونتيجة لتطوير نظريات معقدة في المضمون العقلي قدمها فودور وآخرون في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، أصبحت فلسفة العقل هي أساس الفلسفة.

وعند هذه المرحلة تظهر فلسفة سيرل في المشهد الفلسفي ظهورًا واضحًا. فقد عايش في البداية التحول اللغوي في أكسفورد مع أوستن ورايل وستراوسون وجرايس، ثم ساهم بعد ذلك في الانتقال إلى فلسفة العقل. والسؤال الأساسي الشامل الذي شغل سيرل وحاول الإجابة عنه في فلسفته هو: إذا أخذنا بعين الاعتبار ما نعرفه من الفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية الأخرى، وهو أن الكون يتألف كلية من ذرات فيزيائية لا عقل لها ولا معنى لها في مجال من الطاقة، فكيف نفسر الواقع البشري للعقل، والمعنى، والوعي، والقصدية، والمجتمع،

والعلم، والأخلاق، وكل التنظيم الاجتماعي، بما في ذلك المال، والحكم، والزواج؟ ورأي سيرل أن التقليد الفلسفي الغربي يجتنب المشكلة عند التسليم بعالمين، عالم مادي، وعالم فيزيائي، وحتى ثلاثة عوالم في بعض الرؤى، يضاف إليها العالم الاجتماعي. والرأي الذي يريد سيرل إثباته وإقامة الأدلة عليه هو أننا نحيا في عالم واحد هو العالم الأساسي، والجوانب المختلفة من المستوى الأعلى هي نتائج طبيعية لهذا العالم. ويبدأ بالمخ وكيف يمكن أن يسبب الوعي، ويتحقق فيه في الوقت نفسه، بوصفه مستوى أعلى. وإذا أخذنا الوعي بعين الاعتبار، فليس من الصعب الوصول إلى القصدية، والقصدية هي قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء ويمثلها. وهي خاصية للعقل يتجه عن طريقها إلى الأشياء في العالم أو يتعلق بها (صلاح إسماعيل 2007: 151). ومن خلال الوعي والقصدية نستطيع تفسير اللغة. ومن تفسير اللغة نستطيع أن نرى كيف نستعملها من أجل بناء واقع اجتماعي يظهر في الأعمال المالية والتجارية، والأعمال التربوية مثل الجامعات، والقوميات، ونحو ذلك.

وفي الميتافيزيقا والإبستمولوجيا يدافع سيرل عن فرضين. يقول الأول هناك عالم واقعي مستقل عن الكائنات البشرية ومستقل عن تفكيرنا فيه. ويقول الثاني إن العبارات المتعلقة بهذا العالم تكون صادقة أو كاذبة اعتمادًا على ما إذا كانت الأشياء توجد بالفعل بالطريقة التي نقول إنها توجد بها. والفرض الأول هو الواقعية الخارجية، وهي واقعية لأنها تقرر وجود العالم الواقعي، وخارجية تمييزًا لها من أنواع أخرى من الواقعية مثل الواقعية الأخلاقية. ولا يقع في ظنك أنه أضاف صفة الخارجية حتى لا توصف واقعيته بالساذجة؛ لأنه يتصدى بالنقد للاعتراضات التي توجه إلى الواقعية مثل اعتراض وجهة النظر، واعتراض النسبية المفهومية، ونحو ذلك (سيرل 2011 :61 – 68). والفرض الثاني هو نظرية التناظر في الصدق، وتقول في صيغتها الموجزة: تكون العبارة صادقة إذا كانت تناظر واقعة من وقائع العالم، وتكون كاذبة إذا كانت لا تناظر أية واقعة.

أسلفت لك الإشارة إلى أن فلاسفة اللغة المثالية لم يهتموا كثيرًا باللغة الطبيعية بحجة أنها تنطوي على نقائص وعيوب، ومع ذلك أثبت بعض أتباع هذا

المعسكر في الستينيات من القرن الماضي ملاءمة مناهجهم لدراسة اللغة الطبيعية. وكان من أبرز هؤلاء ريتشارد مونتاجيو في الفلسفة الصورية: بحوث مختارة 1974 وديفيدسون في بحوث في الصدق والتفسير 1984. وأرى من الخير أن أمهد بشيء يسير لمفهوم الصدق عند ديفيدسون الذي تجد تفصيلاً له في الفصل الرابع.

دونالد ديفيدسون (1917-2003) واحد من أعظم الفلاسفة الذين ساهموا في رسم صورة الفلسفة الغربية في القرن العشرين، وليس أدل على أصالة إسهامه من أنه لا يتناول أي موضوع فلسفي من دون أن يعيد تشكيله على نحو مهم، فعل ذلك في فلسفة اللغة، وفلسفة العقل، وفلسفة الفعل، والإبستمولوجيا، ناهيك عن تقدير كبار الفلاسفة لعمله مثل كواين وروزرتي. وانظر إلى جادامر لتدرك مدى تقديره لديفيدسون، فإذا هو يرشحه لجائزة هيجل، وإذا هو أول فيلسوف غير أوروبي يفوز بها.

وكان هناك خط من التفكير يعود على الأقل إلى فريجه وفتجنشتين المبكر يرى أن الجملة هي وحدة المعنى، ويربط معنى الجملة بشروط الصدق. معنى الجملة هو ما يعرفه المتكلم عندما يفهم الجملة، وما يعرفه المتكلم هو الظروف التي تكون الجملة فيها صادقة. وإن شئت أن تسلك سبيل فتجنشتين في التعبير، قل: أن تفهم ما تعنيه قضية هو أن تعرف ما حالة الواقع إذا كانت القضية صادقة.

ويزعم ديفيدسون أنه ما دامت معرفة معنى الجملة هي معرفة شروط صدقها، فإن امتلاك نظرية في الصدق هو امتلاك نظرية في المعنى. وهنا يظهر اختلافه مع تارسكي الذي افترض أنه لا توجد مشكلة في تقديم ترجمات للجمل وتقديم تعريف للصدق، أما ديفيدسون فقد اعتبر الصدق فكرة أساسية ليست في حاجة إلى تعريف. وفي ذلك يقول إن تقديم شروط الصدق هي طريقة لتقديم معنى الجملة. ومعرفة المفهوم الدلالي للصدق بالنسبة للغة هي معرفة ما يوجد بالنسبة لأي جملة بحيث تكون صادقة. وهذا يعادل فهم اللغة. والرأي عند ديفيدسون أن الصدق مهم ليس لأنه مفيد أو نافع بصفة خاصة، رغم أنه ربما يكون كذلك بين الفينة والفينة بطبيعة الحال، وإنما لأنه من دون فكرة الصدق، لن نكون كائنات مفكرة، ولن نفهم ما يوجد لشخص آخر لكي يكون كائنًا مفكرًا.

ونحن إزاء الصدق نفعل شيئين، أحدهما أن نحاول تعريف مفهوم الصدق، أو أن نسيطر على ماهيته في عبارة بليغة موجزة، والآخر هو أن نتتبع علاقة الصدق بالمفاهيم الأخرى. إذا فكرنا في الأوصاف المنوعة المقترحة (للصدق) بوصفها لا تحاول أن تفعل أكثر من الشيء الثاني، فإن مزاياها تصبح واضحة. وعلى حين يكون التناظر فارغًا باعتباره تعريفًا (للصدق)، نراه يمسك بالفكرة القائلة إن الصدق يعتمد على كيفية وجود العالم، وسيكون ذلك كافيًا لإنكار معظم النظريات الإبستمولوجية والبراجماتية. ومن جهة أخرى، فإن النظريات الإبستمولوجية والبراجماتية تتمتع بميزة ربط مفهوم الصدق بالاهتمامات الإنسانية مثل اللغة والاعتقاد والتفكير والفعل القصدي. وهذه الروابط هي التي تجعل الصدق هو مفتاح إدراك العقل للعالم (Davidson 2000: 72-73).

الإبستمولوجيا وفلسفة العلم

جاء العلم نتيجة لحاجة البشر إلى فهم العالم، شأنه في ذلك شأن فاعليات بشرية أخرى. ويقدم العلم في جانبه النظري تفسيرًا للظواهر الطبيعية أخص ما يمتاز به هو الموضوعية والعقلانية. ولكن زعم عقلانية التفسير العلمي التي يمتاز بها من أنواع أخرى من التفسير مثل تفسير الفهم المشترك أو التفسير الأسطوري، هو زعم في حاجة إلى تسويغ. ويقدم الفصل الخامس هذا التسويغ من خلال مناقشة التفسير العلمي على ضوء فلسفة كارل همبل.

كارل جوستاف همبل (1905 - 1997) واحد من أبرز الشخصيات في الحركة الفلسفية المعروفة بالتجريبية المنطقية، وكان عضوًا في جماعة برلين وجماعة فيينا معًا. ولد في أورنينبرج في ألمانيا، ودرس الرياضيات والفيزياء والفلسفة في جامعات جوتنجن، وهايدلبرج، وبرلين، وفيينا، وحصل على الدكتوراه من جامعة برلين. وَفَرَّ من ألمانيا عام 1934 وعمل في بلجيكا حتى عام 1937، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث عمل في بعض جامعاتها، وتوفي في برنستون بولاية نيوجرسي عام 1997.

ويأتي تأثير همبل في الفلاسفة المحترفين على نحو أعمق من تـأثير معاصريـه مثل كارناب، وبوبر، وريشنباخ، وكون. ويقاس هذا التأثير بالطريقة التي حَدَّدَ بها عمله بالفعل المشكلات الأساسية والحلول البديلة التي سيطرت على فلسفة العلم في القرن العشرين، بما في ذلك منطق الإثبات، وبنية النظريـات العلميـة، ومنطـق التفسير العلمي، ومشكلة الاستقراء. زد على ذلـك الأثـر الكبـير الـذي تركـه في تلاميذه مثل نيقولاس ريشر، ولاري لودان، وروبـرت نـوزك، وجـايجون كـيم، وفيليب كتشر. ونظر هؤلاء وغيرهم إلى همبل باعتبـاره نموذجًـا يحتـذى بـه مـن حيث هو فيلسوف ومعلم وإنسان. ومـن أبـرز كتابـات همبـل جوانـب التفـسير العلمي وبحوث أخرى في فلسفة العلم 1965، وفلسفة العلم الطبيعـي 1966، ومقـالات فلـسفية مختـارة 2000، وفلـسفة كـارل همبـل: دراسـات في العلـم، والتفسير، والعقلانية 2001.

والشيء المحقق أن همبل قد شغل بالتفسير العلمي انشغالاً كاملاً حتى صـار يسري في فلسفته سريان الماء في العود. ولست أجاوز الحق في شيء إذا قلـت عنـه إنه فيلسوف التفسير العلمي.

وفي سـياق التفـسير العلمـي تـأتي الإبـستمولوجيا الطبيعيـة (في الفـصل السادس) التي اقترحها كواين، وجعل أبرز أهدافها إن لم يكن هدفها الرئيس هـو تقديم التفسير العلمي. وهنا تظهر العلاقة بين كواين والوضعية المنطقية. صحيح أن الوضعية المنطقية عامة وكارناب خاصة كانت تمثـل نقطـة الانطـلاق لفلـسفة كواين، ولكنه أنكر بعض المبادئ الأساسية التي قامت عليها. والشيء العام الذي يشترك فيه كواين مع الوضعيين المنطقيين هو الانتماء للتجريبية. فكواين تجريبي في الإبستمولوجيا وعلم الدلالة على حد سواء. فمن جهة الإبستمولوجيا نراه يقول: أيًا ما كان الدليل الموجود بالنسبة للعلـم فهـو الـدليل الحـسي، ومـن جهـة علـم الدلالة نراه يقول: كل انطباع عن معنى الكلمات لابد من أن يرتكز في نهاية الأمر على دليل حسي. ومثلما أدخل الوضعيون المنطقيون تعديلات عـلى هيـوم ومـاخ، كذلك أدخل كواين تحسينات على التجريبية المنطقية. ورسم صورة مـوجزة لهـذه التحسينات في مقالة "خمسة معالم للتجريبية" ضـمن كتـاب النظريـات والأشـياء 1981 تأتي على النحو التالي:

1 - التحول من الأفكار إلى الكلمات.

2 - تحول المركز الدلالي من الكلمات إلى الجمل.

3 - تحول المركز الدلالي من الجمل إلى أنساق الجمل.

4 - الواحدية المنهجية: أي التخلي عن ثنائية التحليلي - التركيبي.

5 - المذهب الطبيعي: أي التخلي عن هدف الفلسفة الأولى السابقة على العلم الطبيعي.

ورث كواين عن أسلافه التجريبيين المعلمين الأول والثاني، وأضاف المعلمين الثالث والرابع، وصبغ الخامس بصبغته الخاصة التي صارت تعرف بالإبستمولوجيا الطبيعية.

وجاءت الإبستمولوجيا الطبيعية لتكون ثورة على الإبستمولوجيا التأملية النظرية الموروثة عن ديكارت ومَن سايره من الفلاسفة المعاصرين مثل رودرك تشزم. وتعتمد الإبستمولوجيا الطبيعية على دعوتين إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. فأما السلبية فتقول لا توجد فلسفة أولى سابقة على العلم الطبيعي، ولا يوجد أساس إبستمولوجي غير علمي لتسويغ العلم. وأما الإيجابية فتقول: بدلاً من الفلسفة الأولى، من واجب العلم تحديد ما يوجد (الأنطولوجيا)، وتفسير كيف نعرف ما يوجد (الإبستمولوجيا). وأفضل ما يخبرنا به العلم الحالي عن الأنطولوجيا هو النزعة الفيزيائية، وأفضل إبستمولوجيا هي التجريبية: لا يوجد شيء في العقل إلا وقد مر بالحس أولًا. ويرى كواين أن الأنطولوجيا والإبستمولوجيا تتضمن إحداهما الأخرى. ذلك بأن التجريبية تتضمن النزعة الفيزيائية بمعنى أنه مهما يكن الدليل على النزعة الفيزيائية (أو العلم) فهو دليل حسي، والنزعة الفيزيائية تتضمن التجريبية، بمعنى أن كل تنظير إبستمولوجي يحدث داخل محيط فيزيائي ممتلئ بالأجسام والموضوعات الفيزيائية. ولكن كل ما يخبرنا به العلم عن أفضل أنطولوجيا وأفضل إبستمولوجيا لا يكفي لبلوغ اليقين، ذلك بأن التخلي عن الفلسفة الأولى يعني التخلي عن مطلب بلوغ اليقين وعن نزعة الأسس الإبستمولوجية أيضًا. وهنا تدخل إلى المشهد الفلسفي فكرة نزعة إمكان الخطأ fallibilism التي تقول إن اعتقاداتنا حول العالم ربما يتبين في نهاية

الأمر أنها خاطئة، وقال بها فلاسفة مثل بيرس وبوبر. ودافع عنها كواين أيضًا عندما قرر أن المذهب الطبيعي ينظر إلى العلم بوصفه بحثًا في الواقع، وأنه عرضة للخطأ ويمكن إصلاحه، ولكن لا شأن له بأي محكمة تتجاوز العلم. ولطالما يشير كواين إلى تشبيه المركب عند أوتو نيورات عندما يرى أن الفلسفة والعلم في المركب ذاته، الذي نستطيع أن نجدد بنيانه في البحر بينما نظل عائمين فيه.

وإذا كان المذهب الطبيعي في الإبستمولوجيا قد وجد تأييدًا من فلاسفة مثل ألفن جولدمان، وفريد درتسكي، وديفيد أرمسترونج، ووليم ليكن، ولاري لودان، وسوزان هاك، وبول تشرتشلاند، وغيرهم، فقد صد عنه بعض الفلاسفة في التقليد التحليلي نفسه مثل رايل، وجرايس، وستراوسون، ودميت، وبتنام المتأخر، وأنصار ڤتجنشتين المعاصرين مثل بيتر هاكر.

وبعد أن أظهر لك الحجج التي قدمها الإبستمولوجيون الطبيعيون لتأييد مذهبهم، وأناقش الانتقادات التي أثارها الخصوم، سوف أقترح موقفًا معتدلاً يتوسط بين طرفين كلاهما مسرف في الرأي. الأول هو المذهب الطبيعي الثوري الذي يقول بضرورة التخلي عن المشكلات والمناهج التقليدية في معالجة الإبستمولوجيا والتحول بدلاً من ذلك إلى المشكلات التي تثيرها الدراسة العلمية للإدراك البشري، وتبني المناهج العلمية وحدها في حل هذه المشكلات. والطرف الثاني هو المذهب الإبستمولوجي النظري في صورته التقليدية والمعاصرة، والذي يبالغ أنصاره في قيمة النتائج الإبستمولوجية التي يصلون إليها من دون الاستعانة بموارد العلم. والموقف الذي أدافع عنه، وآمل أن أزيده توضيحًا في مقبل الأيام، هو المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل.

وإذا كان كواين قد ترك أثرًا واضحًا في تفكير ديفيدسون، فإنه قد ترك أثرًا مماثلاً في فلاسفة أصحاب اتجاهات مغايرة لديفيدسون، وخاصة الفلاسفة المشتغلين بالعقل ومبحث الأعصاب والذكاء الاصطناعي، مثل دانيال دينيت وبول تشرتشلاند، وأثنى هؤلاء على رؤية كواين للفلسفة بوصفها متصلة بالعلوم الطبيعية. على أن الفيلسوف الذي حقق حلم كواين هو الأرجنتيني ماريو بونجي الذي أعرض عليك أفكاره، في الفصل الأخير، لأول مرة في العربية.

وبونجي الذي ولد في 21 سبتمبر عام 1919 ولا يزال حيًّا يرزق حتى كتابة هذه السطور في الأسبوع الأول من عام 2018، لا يتحدث عن الفلسفة العلمية من خارج العلم، وإنما هو فيلسوف عالم. كان أستاذًا للفيزياء في الأصل وانشغل بالفلسفة بعد ذلك. شاهده كواين في مؤتمر فلسفي عام 1956 وبعد وقت طويل قال في سيرته الذاتية **الوقت في حياتي**: كان نجم المؤتمر هو ماريو بونجي. وأشار بوبر في سيرته الذاتية «**تساؤل لا ينتهي**» إلى أن بونجي واحد من بعض المنشقين المهمين عن تفسير بور وزملائه في كوبنهاجن لنظرية الكم. ويقول نيقولاس ريشر في تقريظ ورد على غلاف كتاب بونجي الأخير **مارس العلم على ضوء الفلسفة** 2017: لقد أثبت ماريو بونجي نفسه على طول السنين بوصفه النصير الأول لفلسفة يشكلها العلم عن الإنسان والمجتمع والطبيعة.

وأنت إذا وضعت محاولة كواين إلى جانب محاولة بونجي، وسلكت سبيلهما في القول إن الفلسفة الحقيقية هي المتأصلة في العلم، كان من الطبيعي أن تنكر الفلسفة القائمة على التأمل وحده أحيانًا، أو المعادية للعلم أحيانًا أخرى، وتعيد النظر في كيفية حل مشكلات الفلسفة لتدرك أنه لا يمكن حلها إلا بالاتصال بالعلم، يستوي في ذلك مشكلات اللغة أو العقل أو حتى الأخلاق. وكان من الطبيعي أيضًا أن تحذو حذو بونجي في هجومه الساحق الماحق على الوجودية، والنسوية، وما بعد الحداثة، على أساس أن فلاسفة هذه الاتجاهات لم يحلوا أية مشكلة فلسفية، ولا تخرج فلسفاتهم عن أن تكون إما عبثية أو تافهة. ولا يرضى عن هذه الفلسفات إلا الذين يجدون رزقهم في تدريسها، أو السذج الذين يرونها عميقة ما دامت عسيرة الفهم، أو الكسالى الذين لا قبل لهم بالمناقشة العقلانية.

ومهما يكن من أمر، فإنني أرى أن الإبستمولوجيا التأملية الخالصة هي أسطورة. وأن الضرورة المعرفية التي يقتضيها واقع الثقافة العربية المعاصرة هي أن نعرض عن هذه الأسطورة التي بعد عليها العهد، ويصدق عليها قول النابغة الذبياني:

أَمْسَتْ خَلاءً وَأَمْسَى أَهْلُهَا احْتَمَلُوْا   أَخْنَى عَلَيْهَا الذِي أَخْنَى عَلَى لبدِ

وأسأل الله تعالى أن يتقبل عملي خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به كفاء ما بذلت فيه من جهد.

صلاح إسماعيل

مدينة 6 أكتوبر 20 ربيع الثاني 1439 هـ / 7 يناير 2018 م

الفصل

الأول

1

فتجنشتين في اللغة والعقل

"أنا أمارس الفلسفة الآن مثل امرأة عجوز تضيع دائما شيئًا، وتضطر إلى البحث عنه من جديد: نظارتها حينًا ومفاتيحها حينا".

Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, p.532.

ڤتجنشتين فيلسوف غريب عجيب في كل شيء. وسوف تلحظ تلك الغرابة وذلك العجب في فلسفته وفي شخصيته وحياته أيضًا. يرث ثروة طائلة عن أبيه ويتنازل عنها لإخوته ليعيش حياة بسيطة؛ يترك حياة المدن الصاخبة ويبني لنفسه كوخًا على أحد الشواطئ النائية ليخلو فيه إلى نفسه فترات متفرقة من حياته؛ يعيش وحيدًا إلا إذا زاره الأصدقاء أو سافر معهم، يمارس أعمالاً مختلفة غاية الاختلاف: دارس، وجندي، ومعلم إبتدائي، وبستاني، ومهندس معماري، وأستاذ جامعي. يستقيل من الجامعة ويلوذ بكوخه البعيد. ينتمي الفلاسفة عادة إلى مذاهب واتجاهات، ولكن هيهات أن تجد له مذهبًا واحدًا. يكتب الناس الكتب بالطريقة المألوفة، أما هو فيعبر عن أفكاره في عبارات موجزة تقصر أحيانًا فتراها في أربع كلمات، وتطول أحيانًا فتراها في أربعة سطور. يسعى الفلاسفة إلى صياغة أفكارهم في نسق أو نظرية، أما هو فيقاوم التنظير الفلسفي، ويمثل حالة فريدة في تاريخ الفلسفة عندما يبدع فلسفتين مختلفتين اختلافًا بعيدًا إلى درجة أن الفلاسفة قد شطروه شطرين: ڤتجنشتين المبكر وڤتجنشتين المتأخر، وبينهما مرحلة انتقالية. لم يتبع نظامًا تعليميًّا يؤهله للدخول إلى عالم الفلسفة، ومع ذلك لم ينكر أحد نبوغه ومواهبه، بل إن أمارات التفرد ولمحات العبقرية لترفّ على جبينه، وأحسب أنه خليق بقول المتنبي:

تُعْرَفُ في عَيْنِهِ حَقَائِقُهُ كَأَنَّهُ بِالذَّكَاءِ مُكْتَحِلُ

يفر من الفلسفة وتجد الفلسفة في طلبه، فإذا كان بينهما اللقاء تراه يخرج رائعته الأولى **رسالة منطقية فلسفية**، ثم يهجر الفلسفة عشر سنوات وتجاهد في طلبه، ثم ينكشف هذا الجهاد عن رائعته الثانية **بحوث فلسفية**. وأريد أن أرسم صورتين تقربان إلى عقلك فهم هذا الفيلسوف. فأما الصورة الأولى فتتألف عناصرها من ملامح حياته وشخصيته، وأما الثانية فتتألف عناصرها من تطور فلسفته وبيان أفكارها الكبرى.

1 - سيرة عبقرية

وُلِدَ لودفيج ڤتجنشتين في ڤيينا في السادس والعشرين من شهر أبريل عام 1889، وتوفي في كيمبردج في التاسع والعشرين من أبريل عام 1951. وكان الابن الأصغر في أسرة تتألف من ثمانية أبناء. وأراد الوالد، الذي عمل مهندسًا بارزًا في صناعة الحديد والصلب، وكان واحدًا من أثرياء النمسا، أن يحيا الأولاد حياة نافعة فاضلة. وبذلت الأم قصارى جهدها في تنمية الميول الثقافية والموسيقية بخاصة لدى أفراد أسرتها، ولم يكن غريبًا أن يكون منزل ڤتجنشتين قبلة الحياة

الاجتماعية والثقافية في ڤيينا، وأن يكون من الزائرين الدائمين له كبار الموسيقيين العالميين مثل برامز وماخلر، وأن يصبح أحد أفراد الأسرة، وهو بول، عازف بيان كتب له رافيل وشتراوس كونشيرتات تعزف بيد واحدة بعد أن فقد يده في الحرب العالمية الأولى. وكان ڤتجنشتين نفسه صاحب إحساس موسيقي مرهف يتجلى أحيانًا في العزف على المزمار ويتجلى أحيانًا أخرى في التعبير بالصفير عن قطع موسيقية كاملة من الذاكرة.

أراد الأب أن يتلقى أولاده تعليمًا منزليًّا وفقًا لمنهج دراسي من ابتكاره حتى إذا بلغ الواحد منهم الرابعة عشر انتقل إلى المدرسة الثانوية ليتم تعليمه. ولما حان وقت دخول ڤتجنشتين التعليم المدرسي التحق بمدرسة ثانوية محلية في لينتز، وأنفق فيها ثلاث سنوات، وغادرها في عام 1906 من دون مؤهلات تحقق طموحه للالتحاق بالجامعة ورغبته في الدراسة مع بولتزمان أستاذ الفيزياء في جامعة ڤيينا. وأظهر ڤتجنشتين في طفولته استعدادًا لمهنة والده التي أراد أن يعد لها الأبناء، وتجلى هذا الاستعداد في تركيب آلة لحياكة الملابس. ولذلك أرسله والده إلى كلية صناعية في برلين. ولكن ڤتجنشتين ترك الدراسة في هذه الكلية بعد ثلاثة فصول دراسية، وذهب إلى انجلترا في عام 1908، وأنفق الصيف في تجارب الطائرات الشراعية في محطة بحث الطيران الشراعي بالقرب من جلوسوب في ديربي شاير وسجل نفسه طالبًا في هندسة الطيران في جامعة مانشستر. وكان يعمل على تصميم محركات نفاثة، وأصبح مفتونًا برياضيات التصميم، ثم بالرياضيات ذاتها ولم يكن غريبًا أن يتجه في آخر الأمر إلى الأسئلة الفلسفية المتعلقة بأسس الرياضيات. وسأل معارفه ما الذي يمكن الاطلاع عليه في هذا الموضوع؟ وكان جوابهم أن اقرأ **أصول الرياضيات** لبرتراندرسل.

ولم يكن ڤتجنشتين قد تلقى دراسة منتظمة في الفلسفة في هذه السنوات المبكرة. وكانت مطالعاته الفلسفية محدودة للغاية "قرأ **العالم بوصفه إرادة وتمثلاً** لشوبنهور في صباه، وكانت فلسفته الأولى هي المثالية الإبستمولوجية لدى شوبنهور" (von Wright 1955: 6) وهي وجهة النظر التي تميز بين العالم كما

يبدو (العالم التجريبي أو العالم بوصفه تمثلاً) والعالم كما هو في ذاته (عالم الشيء في ذاته أو العالم بوصفه إرادة) والعالم كما هو في ذاته يكون متاحًا لنا عن طريق خبراتنا الخاصة بالإرادة.

ولكن كتاب رسل أدخله إلى التطورات الأخيرة التي أسهم بها فريجه ورسل في الفلسفة والمنطق، وكان شغلهما الشاغل هو اشتقاق الرياضيات من مبادئ منطقية أساسية واضحة بذاتها. وفى عام 1911 زار فريجه في ينا في ألمانيا غير أن فريجه نصحه بالذهاب إلى كيمبردج ودراسة أسس الرياضيات مع رسل. وبالفعل وصل إلى كيمبردج في أكتوبر 1912 وَسَجَّلَ نفسه طالبًا. ومع نهاية الفصل الدراسي لم يكن ڤتجنشتين متأكدًا من متابعة الفلسفة أم مواصلة عمله في علم الطيران. وسأل رسل النصح: "كان مترددًا بين الفلسفة والطيران؛ وسألني اليوم ما إذا كنت أعتقد أنه ميئوس منه تمامًا في الفلسفة، وأخبرته بأنني لا أعرف ولكن لا أظن. وطلبت منه أن يحضر لي شيئًا مكتوبًا ليساعدني على الحكم". (Russell, 27 November 1911, in Monk 1990:40)

وعندما طالع رسل ما كتبه ڤتجنشتين أدرك بوادر تفوقه وَشَجَّعَهُ على مواصلة الفلسفة. وسرعان ما سَجَّلَ نفسه طالبًا، وبعد ذلك طالبًا للدراسات العليا بإشراف رسل. وقضى خمسة فصول دراسية حتى صيف 1913. وخلال ذلك الوقت جمعت الصداقة بينه وبين مور وعالم الاقتصاد كينز وآخرين. على أن الشيء الخليق بأن نسجله هنا هو أن هذه الفترة في تقديري أهم فترة في حياة ڤتجنشتين الفكرية من حيث التكوين، ذلك لأنه قد ناقش المنطق والفلسفة مع رسل مناقشة عميقة ظهر منها أمران: أما أولهما فهو تقدير رسل لنبوغ ڤتجنشتين وقال في ذلك الوقت في خطاب مكتوب: "إنه أبرع شخص قابلته بعد مور"، وأما ثانيهما فهو أن العلاقة بين رسل وڤتجنشتين سرعان ما توقفت عن أن تكون علاقة معلم وتلميذ. (انظر في العلاقة بين رسل وڤتجنشتين Landini 2007).

وكان ڤتجنشتين مولعًا بالسفر ويؤثر العزلة للتعمق في حقائق الأشياء. في عام 1912 زار أيسلنده مع صديقه بنست، والنرويج في العام التالى. وعندما توفي

والده في عام 1913 وَرِثَ عنه ثروة كبيرة تنازل عنها لإخوته، وأحس بأن عمله الفلسفي يتطلب العزلة؛ فعاد إلى النرويج بمفرده. وفى ركن هادئ بعيد من مزرعة بالقرب من سكولدين بنى لنفسه كوخًا وبقي هناك حتى صيف 1914 وَكَرَّسَ وقته للبحث في المنطق. وفى أبريل زاره مور وأخذ منه سلسلة من الملاحظات حول المنطق.

وعندما أرسلت الحرب العالمية الأولى نذرها إلى الأرض في أغسطس 1914 تطوَّع ڤتجنشتين في الجيش الإمبراطورى، وعمل ميكانيكيًّا مع وحدة المدفعية في الجبهة الشرقية ثم في الجبهة الجنوبية. وواصل العمل في الفلسفة. ونشرت فيما بعد الملاحظات الفلسفية التي سَجَّلَهَا خلال العامين الأولين للحرب بعنوان المذكرات 1914 – 1916. صحيح أن المنطق كان مادة هذه اليوميات، ولكن موضوعاتها تنوعت فيما بعد، فنراه يتحدث عن مسائل الأخلاق والجمال، ويتساءل ما الذي أعرفه عن الله والهدف من الحياة؟ (NB:72). وكتب عن الضمير الجيد والسيئ، وطبيعة السعادة والخطيئة ونحو ذلك.

التحق ڤتجنشتين بفوج مدفعى في التيرول في الجبهة الجنوبية في وقت مبكر من عام 1918، وعندما انهار الجيش النمساوي المجري وقع ڤتجنشتين أسيرًا مع عدد كبير في يد الإيطاليين. وظل أسيرًا بالقرب من مونت كاسينو حتى وقت متأخر من عام 1919. وعندما وقع أسيرًا كان يحمل في حقيبة ظهره مخطوط كتابه رسالة منطقية فلسفية، وهو اسم اقترحه مور محاكاة لكتاب سبينوزا رسالة لاهوتية سياسية.

والشيء المحقق أن سنوات الحرب قد أثرت في شخصية ڤتجنشتين أعظم الأثر، وأحدثت تغييرًا شديدًا في رؤيته للحياة وعلاقته بالناس. ولذلك نراه يكتب إلى صديقه بول إنجلمان في هذه الفترة: "تغيرت علاقتي بالناس تغيرًا غريبًا. فما كان صوابًا عندما التقينا هو الآن خطأ تمامًا، وأنا في يأس تام" (Engelman 1967 :25).

ولم يستطع الباحثون في شخصية ڤتجنشتين تبين أسباب هذا التغير بوضوح. "فأنت تستطيع أن تربطه بواقعة أنه حصل على تقرير تولستوي عن الأناجيل- الأناجيل بإيجاز- عندما كان في الجبهة الشرقية خلال النصف الأول من عام 1915. وأنه قرأ هذا التقرير وتأثر به تأثرًا عميقًا. ونستطيع أن نرى أيضًا أن قسوة حياة الجيش وبساطتها كانت ملائمة لشخصيته، فقد كشف عن آثار رغبته في الزهد قبل الحرب، كما أوحت عزلته في النرويج، ولعل خبرة عادات الجيش قد دعمت لديه هذا الميل. ومهما يكن من أمر، فإن خطابات ڤتجنشتين ومحادثاته المسجلة تثبت أنه كان يحس إحساسًا غامضًا بما اعتبره إثمًا خاصًا. وكان من نتيجة الإحساس بهذا أنه تعرض لتعذيب ذاتي. ومهما كانت أسباب هذا التغير في حياة ڤتجنشتين، فالشيء المحقق أنه عندما غادر معسكر أسرى الحرب في عام 1919، أصبح بصورة واضحة شخصًا غير عادي، بل غريب الأطوار وسريع الغضب في غالب الأمر. وهكذا كانت سنواته الأخيرة كما يصفها كبار كتاب سيرته الذاتية" (Grayling 1988 :5).

بعد أن أتم ڤتجنشتين العمل في الرسالة تخيل أنه قد حل كل المشكلات الفلسفية وأنه في حاجة إلى عمل آخر، وعندما كان في الأسر قرر أن يشتغل معلمًا مدرسيًا، وبعد انتهاء الحرب تلقى مقررًا لمدة عام للتدريس في المدارس الابتدائية، واستهل هذا العمل في خريف عام 1920. واستمر فيه حتى عام 1926 وكان ذلك في ثلاث قرى تقع على الهضاب الجنوبية من النمسا. وفي هذه الأماكن الثلاثة ظهر خلاف بين ڤتجنشتين وأولياء الأمور، ولعل هذا الخلاف يعود إلى صرامة ڤتجنشتين وطريقته الحادة في تأديب التلاميذ، وبعد أن دافع عن موقفه استقال وعاد إلى ڤيينا.

على أن إخفاق ڤتجنشتين في مهنة التعليم أوقع في نفسه حزنًا شديدًا، وجعله يعمل بستانيًا في دير خارج ڤيينا. وحدث أمران أنقذاه من هذا اليأس التام. فأما أولهما فهو أنه انهمك في تصميم وبناء منزل لإحدى أخواته. وأما ثانيهما فهو مقابلته لبعض أعضاء جماعة ڤيينا. وفيما يتعلق ببناء المنزل عمل في بادئ الأمر

بمساعدة صديقه إنجلمان، ثم تحمَّل بعد ذلك التوجيه الكامل. وجاء البناء بأسلوب حديث. وكان موضع إعجاب من بعض الناس، والشيء اللافت للنظر هو إدراك الصلة بين بناء **الرسالة** وبناء المنزل، فها هي أخته الصغرى تقول إنه منطق يدور في منزل وليس مسكنًا بشريًا، وها هو تلميذه ڤون رايت يقول: كان للمنزل جمال ساكن مثل **الرسالة**.

وفى الوقت الذي كان فيه ڤتجنشتين مشغولاً بالعمل في بناء منزل أخته، التفت جماعة من الفلاسفة والعلماء حول مورتس شليك في جامعة ڤيينا من أجل تقديم تناول وضعى لمشكلات الفلسفة ووضع رؤية علمية جديدة للعالم، وتكوَّنت ما يعرف باسم دائرة ڤيينا التي تطورت فيما بعد إلى الوضعية المنطقية. وعندما ناقش أعضاء الدائرة **رسالة** ڤتجنشتين، وَجَّهوا إليه الدعوة لحضور اجتماعتهم غير أنه رغب عن الذهاب إليهم. ولم ينجح شليك في جذب ڤتجنشتين إلى أن يكون عضوًا في الدائرة، ووافق على مقابلة وفد مفوض منهم، وبالفعل تناقش مع شيلك وڤايزمان وكارناب. واستمرت هذه اللقاءات حتى نهاية عام 1928. وبعد أن عاد إلى كيمبردج، استمرت لقاءات ڤتجنشتين بأعضاء جماعة ڤيينا لسنوات عديدة بعد ذلك أثناء العطلات، ونشر ڤايزمان هذه المحادثات المتأخرة في كتاب بعنوان **ڤتجنشتين ودائرة ڤيينا**، وفيه بيان لتطور أفكار ڤتجنشتين في الأعوام من 1929 حتى 1932.

وترتب على مناقشة ڤتجنشتين وأعضاء دائرة ڤيينا جملة نتائج مهمة، حسبي أن أشير إلى نتيجتين. الأولى أنها جعلت ڤتجنشتين يعيد النظر في **الرسالة**، ويدرك أنها لم تحل المشكلات الرئيسة في الفلسفة تمامًا كما زعمت. وأنها تنطوي على بعض النقائص ويلفها الغموض، وكان من نتيجة ذلك أن خطرت له أفكار جديدة تتعارض مع أفكاره الأولى تعارضًا شديدًا. والنتيجة الأخرى هي عودته إلى كيمبردج في عام 1929 وعنايته بفلسفة الرياضيات على وجه الخصوص. وتقدّم **بالرسالة** للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة بإشراف رامزى (1903–1930) وفحصها رسل ومور. وكتب مور أن **الرسالة** عمل عبقرى.

وأراد ڤتجنشتين أن يحصل على وظيفة في كيمبردج، فتقدم بطلب للزمالة في كلية ترينيتي مدتها خمس سنوات، وقدَّم لرسل عملاً مكتوبًا على الآلة الكاتبة يحمل الآن عنوان **ملاحظات فلسفية**، ويهتم بأسئلة التمثيل والمعنى، ويركز أكثر ما يركز على فلسفة الرياضيات ومعنى القضايا الرياضية وطبيعة الدليل واللاتناهي في الرياضيات. وكتب رسل تقريرًا عن هذا العمل جاء فيه: "إن النظريات المتضمنة في هذا العمل الجديد لڤتجنشتين غير مسبوقة وأصيلة للغاية، ولا شك في أنها مهمة" (WIC:183). وأقبل ڤتجنشتين على عمله الأكاديمي والفلسفي بشيء من النشاط، وكتب بغزارة في هذه الفترة. ودفعه إعجابه بالتعاليم الأخلاقية عند تولستوى والاستبصارات الروحية عند دوستويفسكي إلى تعلم الروسية وزيارة الاتحاد السوفيتي في عام 1935 ولم يلبث هناك طويلاً كما كان يعتزم، وانتقل إلى كوخه في النرويج. وبعد عام عاد إلى كيمبردج وتولى أستاذية الفلسفة خلفًا لمور في فبراير 1939، وحصل في يونيو على الجنسية البريطانية.

وعندما أرسلت الحرب العالمية الثانية نذرها إلى الأرض، عمل بوابًا في مستشفى جاى في لندن. وبعد ذلك مساعدًا فنيًا في مستشفى فكتوريا الملكي في نيوكاسل. وعاد إلى كيمبردج ليحاضر على مدار سنتين غلب عليهما القلق والضيق من رتابة الحياة الأكاديمية وعدم الشعور بالحرية. وفى نهاية 1947 استقال من كرسي الأستاذية، وذهب إلى مزرعة بالريف الأيرلندي ثم انتقل إلى كوخ على شاطئ جالواي، ونظرًا لأن صحته لم تحتمل الجو البارد على الشاطئ قضى الشتاء في فندق في دبلن. وبرغم أن صحته ازدادت ضعفًا، فقد واصل العمل في الموضوعات التي شغلته في هذه الفترة وبخاصة في فلسفة علم النفس والإبستمولوجيا، وأكمل كتابه **بحوث فلسفية**. وبعد زيارة قصيرة إلى الولايات المتحدة في عام 1949 اكتشف أنه مصاب بسرطان البروستاتا.

وعندما عَبَّرَ عن خوف من أن يقضي أيامه الأخيرة في مستشفى، دعاه طبيبه المعالج الدكتور إدوارد بيفان إلى منزله. وقضى ڤتجنشتين الشهرين الأخيرين من حياته ضيفًا على منزل هذا الطبيب الكريم في كيمبردج. وفى 29 أبريل 1951 في

ليلته الأخيرة وقبل أن يفقد الوعي، أخبرته زوجة الطبيب أن الأصدقاء في طريقهم إلى رؤيته. فقال لها: "قولي لهم لقد عشت حياة رائعة!"، وكما يموت الناس مات.

نشر فتجنشتين في حياته كتابًا واحدًا هو الرسالة 1921 ومقالة واحدة هي "بعض الملاحظات على الصورة المنطقية" 1929، وبعد وفاته نشرت مجموعة من كتبه ويومياته وملاحظاته ومحادثاته، من أبرزها:

1- بحوث فلسفية.

2- الكتابان الأزرق والبني.

3- النحو الفلسفي.

4- ملاحظات فلسفية.

5- مناسبات فلسفية.

6- المذكرات 1916- 1914.

7- ملاحظات على اللون.

8- الكتابات الأخيرة في فلسفة علم النفس، المجلد الأول والثاني.

9- ملاحظات على فلسفة علم النفس، المجلد الأول والثاني.

10- محاضرات فتجنشتين في أسس الرياضيات.

11- محاضرات فتجنشتين : كيمبردج 1932 -1930.

12- محاضرات فتجنشتين: كيمبردج 1935-1932.

13- ملاحظات على أسس الرياضيات.

14- قصاصات.

15- في اليقين.

16- ڤتجنشتين في كيمبردج : خطابات وملفات 1951-1911.

17- لودفيج ڤتجنشتين ودائرة ڤيينا: محادثات سجلها فريدريش ڤايزمان.

وكتابات ڤتجنشتين عسيرة الفهم حتى على الفلاسفة، ولذلك تذهب العقول في فهمها مذاهب شتى. وبرغم هذا لا تخلو قراءتها من متعة عقلية وذوقية، ويضع أفكاره أحيانًا في صورة الحكم والأقوال المأثورة. وإذا كانت فلسفته المبكرة يغلب عليها العبارات التقريرية القطعية، فإن فلسفته المتأخرة تميل إلى أسلوب الحوار المتخيل، وتلجأ إلى التشبيه والاستعارة. وها هي بعض الأمثلة لعباراته الموجزة:

حياة المعرفة هي الحياة السعيدة برغم شقاء العالم (NB,P.81).

إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، يجب أن يصمت عنه (LTP,7).

الفلسفة معركة ضد افتتان عقلنا باللغة (PI, 109).

الإرادة هي موقف الذات من العالم (NB. p.87).

ڤتجنشتين في جدول زمني

1889	وُلِدَ لودڤيج ڤتجنشتين في السادس والعشرين من أبريل، في ڤيينا.
1903 – 1906	تلقى تعليمه في المنزل حتى سن الرابعة عشرة، والتحق بالمدرسة الثانوية في لينتز.
1906 – 1908	درس الهندسة الميكانيكية في كلية صناعية في برلين.
1908 – 1911	ذهب إلى انجلترا وأجرى تجارب الطائرات الشراعية في محطة بحث الطيران الشراعي، وسجل نفسه طالبًا في هندسة الطيران في جامعة مانشستر، وأظهر اهتمامًا بالمنطق وأصول الرياضيات، وقرأ كتاب رسل أصول الرياضيات.
1911	زار جوتلوب فريجه في ينا وناقش عمل فريجه عن أسس الرياضيات وتقبل نصيحته بالدراسة مع رسل. وصل إلى كيمبردج وقابل رسل.
1912 – 1913	سجل نفسه طالبًا ثم طالبًا بالدراسات العليا في كيمبردج تحت إشراف رسل. توفى والده، وورث ڤتجنشتين ثروة ضخمة.

1913 – 1914	زار أيسلنده أولاً والنرويج بعد ذلك، وفيها بنى لنفسه كوخًا في سكولدين وَكَرَّسَ وقته لدراسة المنطق والفلسفة، وزاره هناك مور في مارس 1914.
1914 – 1918	اندلعت الحرب العالمية الأولى ونطوَّع فتجنستين في الجيش الإمبراطوري، وعمل ميكانيكيًا مع وحدة المدفعية في الجبهة الشرقية، وواصل العمل في الفلسفة وقابل بول إنجلهان وتحدثا في الدين. وفى عام 1917 عمل مراقبًا للمدفعية. وفى عام 1918 انضم إلى فوج مدفعى في الجبهة الجنوبية. أكمل مخطوط كتابه رسالة منطقية فلسفية.
1918 – 1919	بعد انهيار الجيش النمساوي المجري وقع أسيرًا لدى الإيطاليين بالقرب من مونت كاسينو.
1919	عاد إلى ڤيينا وتخلى عن ميراثه لأخيه وأخواته وقابل رسل في هولندا وناقش معه الرسالة سطرًا بسطر.
1920	تلقى مقررًا للتدريس واستهل عمله كمدرس في قرية تراتينباخ جنوب ڤيينا وأنفق عامين هناك لم يعرف فيهما السعادة، ثم انتقل إلى بوتشبرج.
1921	نشرت الرسالة في ألمانيا.
1922	نشرت الرسالة في بريطانيا مع ترجمة انجليزية.
1926–1928	استقال من مهنة التعليم وعمل بستانيًا في دير هوتلدروف خارج ڤيينا. وعاد إلى ڤيينا في صيف 1926 ليعمل في تصميم وبناء منزل لإحدى أخواته.
1927	قابل مورتس شليك الأستاذ بجامعة ڤيينا، وبدأ بذلك سلسلة من اللقاءات الفلسفية مع شليك وبعض أعضاء دائرة ڤيينا لمناقشة أفكار الرسالة.
1929	عاد إلى كيمبردج في يناير وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في يوليو عن الرسالة التي فحصها رسل ومور.
1930–1936	عمل محاضرًا للفلسفة في كيمبردج وزميلاً في كلية ترينيتي لمدة خمس سنوات، وللحصول على الزمالة قدم في عام 1930 نسخة على الآلة الكاتبة نشرت بعد وفاته بعنوان ملاحظات فلسفية. وفى عام 1933 قدم "نسخة ضخمة على الآلة الكاتبة" نشرت كاملة في 2005.
1933–1934	ألقى الكتاب الأزرق على فصله الدراسي في كيمبردج.

1935-1936	ألقى الكتاب **البني** على اثنين من الدارسين. وزار الاتحاد السوفيتي في عام 1935 بسبب إعجابه بتولستوي ودوستويفسكي.
1936-1937	عاش في كوخ كان قد صممه وبناه في سكولدين في النرويج عام 1914 وواصل العمل في كتاب كان يعتزم نشره.
1938	أكمل الصورة المبكرة من كتاب **بحوث فلسفية**، ووافقت مطبعة جامعة كيمبردج على اقتراح نشره، ولكن فتجنشتين تخلى عن هذا الاقتراح.
1939	حصل على أستاذية الفلسفة في كيمبردج خلفًا لمور، وأصبح مواطنًا بريطانيًّا.
1941-1943	بعد أن دارت رحى الحرب عمل بوابًا في مستشفى جاي في لندن، وبعد ذلك مساعدًا فنيًّا في مختبر طبي في نيوكاسل.
1944	عاش في سوانزي من فبراير إلى أكتوبر، وكتب عن اتباع القاعدة ولغة الإحساس. وعاد إلى كيمبردج في أكتوبر واستأنف واجبات الأستاذية، وواصل العمل في **بحوث فلسفية**.
1946	أكمل الصورة النهائية من **بحوث فلسفية**.
1947	استقال من كرسي الأستاذية في كيمبردج.
1948-1949	عاش في أيرلنده جانبًا من الوقت في كوخ على شاطئ جالواي ثم انتقل إلى فندق في دبلن. وكتب في فلسفة علم النفس، ونشرت كتاباته على الآلة الكاتبة في الفترة من 1946-1949 فيما بعد بعنوان: **ملاحظات على فلسفة علم النفس**، المجلد الأول والثاني، **والكتابات الأخيرة في فلسفة علم النفس**، المجلد الأول. وأكمل نسخة على الآلة الكاتبة في فلسفة علم النفس، وهي الجزء الثاني من **بحوث فلسفية**.
1949-1951	عاش مع أصدقائه في أكسفورد، والولايات المتحدة وكيمبردج. واكتشف في عام 1949 أنه مصاب بسرطان البروستاتا. وواصل العمل في كتب نشرت الآن تحت عناوين **في اليقين**، **وملاحظات على اللون**، **والكتابات الأخيرة في فلسفة علم النفس، المجلد الثاني**.
1951	توفي في 29 أبريل في كيمبردج، ودفن في مقبرة القديس جلز.

2- فلسفة اللغة

2-1 نظرية الصورة في المعنى

"قام الشعب المصري بثورة في 25 يناير" عبارة صادقة، "لم يقم الشعب المصري بثورة في 25 يناير 2011" عبارة كاذبة، "المصري الشعب يقم لم 25 في 2011 يناير" كلمات لا صادقة ولا كاذبة. ما الذي يفسر هذا الاختلاف بين ما يمكن أن نقوله وما لا يمكن أن نقوله؟ هذا السؤال يأخذنا إلى سؤال عام: كيف تعمل اللغة؟ أراد ڤتجنشتين من تأليف **الرسالة** أن يحقق هدفًا رئيسًا أشار إليه في المقدمة ألا وهو حل مشكلات الفلسفة من خلال فهم الطريقة التي تعمل بها اللغة "إنه كتاب يعالج مشكلات الفلسفة، ويوضح - فيما أعتقد - أن الذي دَعَا إلى إثارة هذه المشكلات هو أن منطق لغتنا يُسَاء فهمه" (TLP, pp. 3 - 4). وتوضيح منطق اللغة يمثل قاسمًا مشتركًا بين فلسفة ڤتجنشتين المبكرة والمتأخرة برغم اختلاف آرائه في هذا التوضيح. ومشكلات الفلسفة ليست تجريبية كما هو الحال مع العلوم الطبيعية، وإنما هي مشكلات مفهومية ومنطقية. وتدور في غالب الأمر حول المعرفة، والواقع، والعقل، واللغة والمعنى، والقيم الأخلاقية والجمالية. وتاريخ الفلسفة شاهد على أن الفلاسفة يسهمون بنظريات في هذه الموضوعات. ولكن ڤتجنشتين يرى أن مهمة الفلسفة ليس بناء نظريات، وإنما توضيح طبيعة تفكيرنا في هذه الموضوعات. وَعَبَّرَ ڤتجنشتين عن أفكاره في **الرسالة** في شكل سبع دعاوى أساسية هي:

1- العالم هو كل ما هنالك.

2- إن ما هو هنالك، أي الواقعة، هو وجود حالات الواقع.

3- الفكر صورة منطقية للوقائع.

4- الفكر هو القضية ذات المعنى.

5- القضية دالة صدق للقضايا الأولية.

6- الصورة العامة لدالة الصدق هي (قَ، عَ، ن (عَ)). هذه هي الصورة العامة للقضية.

7- إن ما لا يستطيع المرء أن يتحدث عنه، لابد من أن يصمت عنه.

ويدور معظم الكتاب حول تعليقات على كل دعوى من هذه الدعاوى الست الأولى، وتأتي الدعوى السابعة لتمثل قولاً نهائيًا بلا تعليق. الموضوع الأساسي الذي يشغل **الرسالة** هو اللغة والعالم والعلاقة بينهما، ثم تأتي موضوعات أخرى تدور في فلك هذا الموضوع الأساسي وتلزم عنه من قبيل طبيعة المنطق والصورة المنطقية وهدف الفلسفة ومسائل الأخلاق والدين والحياة.

ينطلق تحليل فتجنشتين في **الرسالة** في خطين متوازيين يمثل أحدهما تحليل العالم ويمثل الآخر تحليل اللغة. والعالم له بنية واللغة لها بنية أيضًا. إذا نظرنا إلى بنية العالم، نجد أن العالم عبارة عن مجموعة من الوقائع، وتتألف الوقائع من حالات الواقع، وتتألف حالات الواقع من أشياء. وإذا نظرنا إلى بنية اللغة، نجد أن اللغة هي مجموع القضايا، وتتألف القضايا من قضايا أولية، وتتكون القضايا الأولية من أسماء. وإذا كان تحليل العالم قد انتهى إلى أشياء، وانتهى تحليل اللغة إلى أسماء. فما العلاقة بين اللغة والعالم، أو قل بين الأسماء والأشياء؟ جواب فتجنشتين بصورة عامة أن اللغة صورة للعالم. والاسم الوارد في القضية يمثل الشيء في الواقعة، والعلاقة بين الاسم والشيء هي علاقة واحد بواحد، وهذا الجواب أصبح يعرف باسم نظرية الصورة في المعنى picture theory of meaning، مع ملاحظة أن فتجنشتين يقاوم بناء نظريات فلسفية كما أسلفنا. وتقدم **الرسالة** تقريرًا عن التمثيل بصفة عامة. ويكمن جوهر اللغة في تمثيل الطريقة التي توجد بها الأشياء في الواقع. يكون التمثيل ممكنًا من خلال الاتفاق في الصورة بين ما يمثل أي القضية وما يتم تمثيله أي الواقعة.

إننا نكون لأنفسنا صورًا للوقائع (TLP, 2.1).

الصورة نموذج للواقع (TLP, 2.12).

ويجوز الاعتراض بأن القضية ليست صورة للواقعة؛ لأن الصور العادية، الصور الضوئية والزيتية، تبدو مثلما تصوره على حين لا تبدو القضية مثل الواقعة. والرد على هذا الاعتراض أن فتجنشتين لا يقصد أن تكون القضية صورة عادية للواقعة، وإنما صورة منطقية. ولكي تكون القضية صورة منطقية لواقعة لابد من توافر عدة شروط منها: (صلاح إسماعيل 1993: 79)

1 - يجب أن تكون للقضية بنية مماثلة لبنية الواقعة.

2 - يجب أن ترتبط عناصر البنية المنطقية للقضية بالطريقة التي ترتبط بها عناصر الواقعة.

3 - يجب أن يناظر كل عنصر من عناصر القضية عنصرًا من عناصر الواقعة.

ويرى فتجنشتين أن معنى القضية هو الواقعة التي تصورها. والقضايا أو الأفكار الوحيدة ذات المعنى هي التي تكون صورًا للواقع. والقضايا التي تصور الواقع هي قضايا العلم الطبيعي. وأي خطاب غير الخطاب الواقعي الذي يقدمه العلم الطبيعي لا يملك معنى ما دام أنه لا يقع داخل عالم الوقائع ولا يصور شيئًا. والنتيجة الخطيرة التي تترتب على هذا أن قضايا الفلسفة والمنطق ستكون خالية من المعنى لأنها ليست قضايا واقعية. وبعبارة أخرى، ماذا نفعل بكلام فتجنشتين عن الوقائع، وحالات الواقع، والأشياء، والقضايا، والأسماء؟ ماذا نحن صانعون بمسائل الأخلاق والدين والحياة؟ كان فتجنشتين على وعي بهذه المشكلة. ولذلك نراه يقرر:

ليست الفلسفة علمًا من العلوم الطبيعية (TLP, 4.111).

تهدف الفلسفة إلى التوضيح المنطقي للأفكار. الفلسفة ليست نظرية وإنما فاعلية. ويتألف العمل الفلسفي بصورة جوهرية من توضيحات (TLP, 4412).

مهمة الفلسفة إذن هي توضيح الفكر واللغة. ولكن السؤال لا يزال مطروحًا: هل ينكر ڤتجنشتين أن تكون قضايا الرسالة قضايا فلسفية؟ وهل أراد بهذه القضايا أن تكون مجرد توضيحات؟ الجواب لديه:

> تصلح قضاياي كتوضيحات بالطريقة التالية: إن أي شخص يفهمني يدرك في نهاية الأمر أنها خالية من المعنى، وذلك عندما استعملها – كدرجات – للصعود إلى ما بعدها (وإذا جاز التعبير قل يجب أن يلقى بالسلم بعيدًا بعد أن يكون قد صعد عليه). ويجب عليه أن يعلو على هذه القضايا، وعندئذٍ سوف يرى العالم على نحو صحيح (TLP, 6.54).

على أن آراء ڤتجنشتين تركت الفلاسفة والباحثين في حيرة وذهبوا في تفسيرها مذاهب شتى، وخاصة عندما يتعلق الأمر بمسائل القيمة. إذا كان العالم في رأي ڤتجنشتين عبارة عن مجموعة من الوقائع، فلا توجد في العالم قيمة. ولذلك يقول إن "معنى العالم يجب أن يقع خارج العالم" (TLP, 641). وما دامت المسائل الأخلاقية والجمالية والصوفية تقع خارج العالم، فلن يكون في مقدور العلم الطبيعي الاقتراب منها أو معالجتها بطريقة أو بأخرى. ولكن هذه المسائل مهمة في الحياة الإنسانية. وسوف نواجهها في صمت؛ لأن "ما لا يستطيع المرء أن يتحدث عنه، لابد من أن يصمت عنه" (TLP, 7). ولكن هل مسائل القيمة والأخلاق منفصلة عن العالم هكذا؟ هناك مَن يخالف ڤتجنشتين في الرأي ويرى أن هناك حقائق تتعلق بوجود الأشياء وتحدث اختلافًا في أفعالنا وممارستنا اليومية. وعندما يقول "عش سعيدًا!" (NB, p. 78) فإن السعادة لا يمكن أن تتحقق إلا بالانسجام مع العالم.

والشيء المحقق أن الرسالة قامت بدور مهم في تاريخ الفلسفة التحليلية (انظر عزمي إسلام 1976: 341 وما بعدها)، ذلك بأنها قدمت التحول اللغوي linguistic turn في الفلسفة في ستة جوانب: الأول أنها تعين حدود التفكير عن طريق تعيين حدود اللغة، أي وضع الحدود بين المعنى واللامعنى. وهذا يضع

اللغة في مركز البحث الفلسفى. الثانى، المهمة الإيجابية للفلسفة هي التحليل المنطقي للأفكار عن طريق التحليل المنطقي اللغوي للقضايا. الثالث، المهمة السلبية للفلسفة هي إثبات عدم شرعية التقارير الميتافيزيقية عن طريق إثبات كيف أن الجمل المتهمة بعدم الشرعية تتجاوز حدود المعنى. الرابع، حاولت **الرسالة** توضيح الطبيعة الجوهرية للعلامة القضوية عن طريق توضيح الصورة القضوية العامة. الخامس، البحث المنطقى للظواهر عن طريق توضيح صورها المنطقية. السادس، وهو الإنجاز الأعظم للكتاب، كما رأته دائرة ڤيينا، هو توضيح طبيعة الحقيقة المنطقية، أعنى تصويرها بوصفها تحصيلاً حاصلاً (Hacker, 1996: 37-38 and Hacker 2001: 76). "إن العلامة المميزة للقضايا المنطقية هي أن المرء يستطيع أن يدرك أنها صادقة من الرمز وحده، وهذه الحقيقة تحوي في ذاتها كل فلسفة المنطق". (TLP 6.113). وتعبير التحول اللغوى وضعه جوستاف برجمان في مراجعته لكتاب ستراوسون **الأفراد**، وظهرت هذه المراجعة في **مجلة الفلسفة** بعنوان أنطولوجيا ستراوسون في عام 1960، وأعيد نشرها في كتاب برجمان **المنطق والواقع** عام 1964. ولكن هذا التعبير صار شعارًا يميز الفلسفة التحليلية في عام 1967 عندما استخدمه ريتشارد رورتى لكتاب حرره بعنوان **التحول اللغوى: مقالات حالية في المنهج الفلسفى**، ويحوى 37 مقالة في الفلسفة التحليلية.

2-2 نظرية الاستعمال في المعنى

بعد أن أتم ڤتجنشتين الرسالة ظن أنه قد حل كل مشكلات الفلسفة، وأنه ليس في حاجة إلى عمل فلسفى آخر؛ ولذلك انصرف عنها ظاهريًا على الأقل لمدة عشر سنوات. وعندما عاد إلى الفلسفة في كيمبردج عام 1929، بدأ مرحلة جديدة من النشاط الفكري كتب خلالها بغزارة وسعى إلى تصحيح ما أدرك أنه أخطاء في الرسالة، وامتدت هذه الفترة التي تسمى بالمرحلة الانتقالية حتى عام 1936، وهى تجمع عناصر من فلسفته المبكرة إلى جانب عناصر من فلسفته

المتأخرة، ولكنها كانت تجد في تخليها عن بعض أفكاره المبكرة بقدر ما تجاهد في بسط أفكاره الجديدة. وعلى هذا النحو يقسّم الباحثون مراحل تطوّر ڤتجنشتين إلى ثلاث هي:

1- **ڤتجنشتين** المبكر (1914-1930).

2- **ڤتجنشتين** المتوسط (المرحلة الانتقالية 1930-1936).

3- **ڤتجنشتين** المتأخر (1936-1951).

كتب ڤتجنشتين في المرحلة الانتقالية بعض المخطوطات مثل **ملاحظات فلسفية** و**النحو الفلسفي** وأملى على طلابه نصين من عام 1933 حتى عام 1935 هما **الكتابان الأزرق والبني**، وسمى كل كتاب منهما هكذا بسبب لون جلدته. وعلى حين يوجد تشابه كبير بين **الكتاب الأزرق** والقسم الأول من **النحو الفلسفي**، نجد أن **الكتاب البني** يقترب في مضمونه من **بحوث فلسفية**، وتستطيع أن تقول إنه يمثل المسودة **للبحوث**.

والشيء الذي لا شك فيه أن تصور ڤتجنشتين لكيفية عمل اللغة أصابه تغير كبير في هذه الفترة الانتقالية. كانت **الرسالة** تؤكد أن اللغة ذات ماهية فريدة قابلة للاكتشاف، ولها منطق تحتي وحيد يمكن تفسيره عن طريق تحليل بنية اللغة والعالم ووصف العلاقة بينهما على النحو الذي عرضناه آنفًا. ولكن ڤتجنشتين بدأ في رفض هذه الفكرة قائلاً لا يوجد منطق وحيد للغة بل توجد أنواع كثيرة، وليس للغة ماهية واحدة، وإنما هناك ممارسات لغوية مختلفة ومشروعة ولكل ممارسة منطقها الخاص. وليست اللغة وحدة تملك تحت مظاهرها السطحية المنوعة بنية تحتية واحدة، وإنما اللغة فاعلية تشبه أكثر ما تشبه ممارسة اللعبة، وألعاب اللغة كثيرة ومنوعة، ولا يكمن المعنى في علاقة التصوير بين القضية والواقعة أو علاقة الإشارة أو التمثيل بين الكلمة والشيء، وإنما معنى الكلمة هو استعمالها في اللغة. وعلى هذا النحو يقدّم ڤتجنشتين أفكارًا جديدة في معالجته لكيفية عمل اللغة في طليعتها ألعاب اللغة وتشابه العائلة، وبدلاً من نظرية

الصورة في المعنى تأتي نظرية الاستعمال في المعنى. وبالإضافة إلى ذلك فإن اللغة ليست شيئًا كاملاً ومستقلاً يمكن بحثه بمعزل عن الاعتبارات الأخرى في الحياة البشرية، وإنما الصواب أن اللغة تدخل في نسيج الوجود البشري وتتخذ كثرة مضامينها ومعانيها من خلال استعمالاتنا المختلفة وتعاملاتنا مع غيرنا ومع العالم.

ومن نافلة القول أن اللغة ليست شيئًا واحدًا متماثلاً ولا تؤدي وظيفة واحدة فحسب، وإنما تؤدي وظائف كثيرة ومختلفة. فنحن نستعمل اللغة للتعبير عن المشاعر والانفعالات، والوصف، والتقرير، والإخبار، والإثبات، والإنكار، والتخمين، وطرح الأسئلة وإصدار الأوامر، وقص القصص، والتمثيل والغناء، والشكر والتحية، والتحذير، والتوسل والدعاء، وهلمَّ جرًّا. وكل ممارسة من هذه الألعاب اللغوية هي جزء من الفاعلية الاجتماعية أو من صورة الحياة form of life. وفي ذلك يقول: "المقصود من مصطلح لعبة اللغة إظهار الحقيقة القائلة إن تكلم اللغة جزء من فاعلية، أو من صورة الحياة" (PI. 23).

والمفهوم الذي كتب له الذيوع الفلسفي من بين مفاهيم ڤتجنشتين المتأخرة هو لعبة اللغة. وعندما قارن ڤتجنشتين اللغة بالألعاب أراد أن يلفت انتباهنا إلى وجود تماثلات منوعة بين اللغة والألعاب. وكان الهدف الأساسي هو إثبات أن اللغة فاعلية محكومة بقواعد. وعلى خلاف نموذج الحساب الذي ظهر في الرسالة فإن هذا الاستشهاد بالقواعد لا يعتبر اللغة نسقًا من القواعد الدقيقة والصارمة، وإنما يهدف إلى توضيح مفهوم مختلف عن العلاقة بين القواعد واللغة. واعتقد ڤتجنشتين أن اللغة مثل الألعاب لها قواعد تشكلها. والقواعد التي تحكم عمل الكلمة تحدد معناها. ومعنى الكلمة يتم تعلمه من خلال استعمالها بالطريقة التي يتعلم بها الشطرنج من خلال فهم كيفية تحريك القطع. ويتم التفكير في القضية على أنها حركة في لعبة اللغة وتستمد معناها من اللعبة التي هي جزء منها. ومعنى القضية هو دورها في اللغة (PG, p. 130 and BB p. 42). والنقطة الأخرى لتمثيل اللعبة هو أن اللغة والألعاب ليست في حاجة إلى امتلاك هدف يكون خارجيًا عنها. على سبيل المثال، ليس للعبة الشطرنج هدف يقع خارج ممارسة

اللعبة. وبهذا المعنى يمكن أن تكـــون اللغـــة والألعـاب فاعليـات مـستقلـة (PG, p. 184 and Z§320).

وألعاب اللغة هي أيضًا منهج من المناهج التي اصطنعها ڤتجنشتين للعـلاج الفلسفي. ذلك بأنه اعتقد في البحوث أن ألعـاب اللغـة يمكـن أن توضـح لغتنـا وتلقي عليها أضواء شارحة عن طريق بيان الـتماثلات والاختلافـات فـيما بينهـا. على سبيل المثال، سبب المشكلات الفلسفية هو استخدام الكلـمات في لعبـة لغـة وفقًا لقواعد لعبة لغة أخرى. ويمكن أن تساعد ألعاب اللغة المبتكـرة في تبديـــد هذا اللبس لأنها أظهرت أنواع الاستعمال اللغـوي الـذي يثـير هـذه الـصعوبات (Addis 2006: 71).

وبالإضافة إلى تشبيه ألعاب اللغة يقدم ڤتجنـشتين تـشبيهًا آخـر هـو الأداة. فاللغة فاعلية تعتمد على استعمال الكلمات بوصفها أدوات. ويريد من تشبيه الأداة أن يلفت أنظارنا إلى تنوع استعمال الكلمات مثلما تتنوع وظائف الأدوات. يقـول: "تأمل الأدوات الموجودة في صندوق العدد: توجـد مطرقـة، وكماشـة، ومنـشار، ومفك، ومسطرة، ووعاء الغراء، وغراء، ومـسامير ومـسامير قـلاووظ، تجـد أن وظائف الكلمات تتنوع مثلما تتنوع وظائف هذه الأشياء" (PI, 11).

والحق أن هناك علاقة وثيقة بين مفاهيم لعبـة اللغـة والأداة وصـورة الحيـاة وتشابه العائلة واتباع القاعدة والفهم والمعنى والاستعمال. يقول ڤتجنشتين: تأمل الأحداث التي نسميها الألعاب: الألعاب ذات اللوحة الخشبية وألعـاب الكـرة والألعاب الأولمبية، ونحو ذلك، ما القاسم المشترك بينها؟ لا تقل: يجب أن يوجد شيء مشترك أو أنها لن تسمى بالألعاب، ولكن انظر ولاحظ. ولن نـشاهد شـيئًا مشتركًا بينها جميعًا، وإنما ستشاهد تمـاثلات وعلاقـات تـداخل وتـشابك "ولا أستطيع التفكير في تعبير يصف هذه التماثلات أفضل من تشابهات العائلة family resemblances لأن التشابهات المنوعة بين أفراد العائلة: البنية، والملامح، ولـون العيون، وطريقة المشي، والمزاج، وهلمَّ جرًّا، تتداخل وتـشابك بالطريقـة ذاتهـا. وسوف أقول إن الألعاب تكون عائلة" (PI, 66-7).

ولكي يتضح رأي ڤتجنشتين في أن المعنى هو الاستعمال يجب أن ندرك رأيه في العلاقة بين المعنى والفهم ووجهة نظره القائلة إن الفهم ليس حالة أو عملية داخلية، وإنما هو تمكن من تكنيك (أي طريقة عمل) وأن التكنيك يكمن في اتباع القواعد لاستعمال الكلمات والعبارات. وفي ذلك يقول: "أن تفهم معنى كلمة هو أن تفهم لغة، وأن تفهم معنى لغة هو أن تتمكن من طريقة عمل (تكنيك) (PI, 199). والفهم ليس عملية داخلية، وإنما هو قدرة عملية، والفهم ليس عملية خاصة وخفية، وإنما هو فاعلية مشتركة بين الناس وعلنية. وإذا كان الفهم يعني معرفة كيفية عمل الأشياء، فإن فهم اللغة يعني معرفة كيفية استعمالها.

وإذا شئت أن تلخص العلاقات بين أفكار المعنى والفهم والاستعمال والقواعد، تستطيع أن تقول إن معنى التعبير هو ما نفهمه عندما نفهم هذا التعبير. ويكمن الفهم في معرفة استعمال التعبير خلال مجموّعة متنوعة من ألعاب اللغة التي يظهر فيها. ومعرفة استعمال التعبير هي امتلاك لقدرة: قدرة على اتباع قواعد استعماله في هذه الألعاب اللغوية المختلفة. واتباع القاعدة ليس عملية داخلية ملغزة لفهم شيء ما مثل الحساب الذي يفرض بصورة موضوعية معايير الصحة؛ وإنما هي بالأحرى ممارسة مجسدة في أعراف المجتمع واتفاقياته، ومن حيث هي كذلك فإنها تكون عامة بصورة أساسية. وتقوم القواعد بالفعل بالإرشاد وتقدم معايير الصحة، ولكنها تقوم بذلك لأنها تتأسس على اتفاق؛ إذ إن اتباع القاعدة اتباعًا صحيحًا يعني العمل وفقًا للممارسات المؤسسة في المجتمع. ونحن نكتسب القدرة على استعمال التعبيرات، أي اتباع القواعد لاستعمالها، عن طريق التدريب بوصفنا أعضاء في هذا المجتمع. (Grayling 1988: 83)

وإلى جانب عنايته الفائقة بالمعنى، قدَّم ڤتجنشتين في الرسالة نظرية التناظر في الصدق. وتعد هذه النظرية بمثابة الوجه الآخر لنظرية الصورة في المعنى. ولكن ڤتجنشتين المتأخر لم يقدم نظرية جديدة في الصدق، ولكنه تمسك بأننا يجب أن نتخلى عن نظرية التناظر؛ لأن مفهوم الصدق الذي تلزمنا به هذه النظرية يتجاوز ما يمكن أن نصل إلى فهمه من خلال استعمالنا للغة. ونحن نكتسب مفهوم الصدق عن طريق استعمال كلمة "صادق" في لغتنا، أعني عن طريق تطبيق صفة

الصدق على جمل فعلية. وها هنا قياس مع الخنفساء في الصندوق: إذا كنا لا نملك طريقة لمعرفة نوع الشيء الذي نسميه خنفساء، فإن كلمة "خنفساء" لا يمكن أن تؤدي أي دور في اللغة. وإذا أردنا أن نكتشف ما يعادل مفهومنا للصدق، فلابد من أن نبحث الدور الذي تؤديه صفة الصدق في خطابنا. ولابد من أن نبحث الظروف التي نستعمل فيها كلمة "صادق" (Ellenbogen 2003: 56-57).

3- فلسفة العقل

3-1 تصور فتجنشتين لفلسفة العقل

لم يحفل فتجنشتين بالمسائل النفسية والعقلية في فلسفته المبكرة، وإنما غض الطرف عنها بوصفها مسائل تجريبية، واعتبر أنها لا تمثل جزءًا من الفلسفة وإنما تدخل في صميم العلم. وفي ذلك يقول: "لا يتصل علم النفس بالفلسفة أكثر من اتصال أي علم طبيعي آخر بها. ونظرية المعرفة هي فلسفة علم النفس" (TLP, 4.1121). ونظرية المعرفة في هذا النص لا تعني الإبستمولوجيا، إذا كانت الإبستمولوجيا بحثًا في تسويغ الاعتقادات، وإمكانية المعرفة، وإمكانية الدفاع عن النزعة الشكية أو تفنيدها، والصواب أن نظرية المعرفة باصطلاح فتجنشتين في الرسالة تعني ما يُسَمَّى اليوم فلسفة العقل، أي تحليل الجمل التي تقرر الاعتقادات والأحكام والإدراك الحسي ونحو ذلك (Kenny 1984: 1).

ولكن بعد عودة فتجنشتين إلى الفلسفة في عام 1929 ظهرت العناية بالمسائل النفسية وبخاصة الإحساسات ولغة الإحساس. واستغرق فتجنشتين في فلسفة علم النفس في السنوات الأخيرة من حياته بداية من عام 1946 حتى عام 1951. وفي السنتين الأخيرتين انقسمت كتاباته إلى ثلاثة أجزاء، يعالج الجزء الأكبر منها مفاهيم اليقين والمعرفة والشك وموضوعات أخرى في الإبستمولوجيا. ويناقش الجزء الثاني مفاهيم اللون، أما الجزء الثالث فيبحث المفاهيم النفسية ويبحث على وجه الخصوص مشكلة العلاقة بين الداخل والخارج والعلاقة بين الحالات العقلية والسلوك الجسدي. (LWii: p.x).

كيف نستعمل اللغة للكلام عن إحساساتنا وإحساسات الآخرين؟ خذ تعبير "وجع أسنان" مثلاً تجد له استعمالين أحدهما في صيغة المتكلم "عندي وجع أسنان" والآخر في صيغة الغائب "إنه يعاني من وجع أسنان". ولكن ما العلاقة بين الاستعمالين؟ وهل تعبير "وجع أسنان" له المعنى نفسه في استعمال المتكلم واستعمال الغائب؟ أم يعني شيئًا مختلفًا؟ وأيًا ما يكون الأمر، كيف نفهم معناه على وجه الدقة؟ يناقش ڤتجنشتين هذه الأسئلة المتعلقة بلغة الإحساس، وبالعلاقة بين آراء صيغة المتكلم والغائب في جانب من عمله المبكر عند عودته إلى الفلسفة في عام 1929. وشغلت هذه الأسئلة مكانة محورية في كتاباته في الثلاثينيات وما بعدها.

وانطلاقًا من رؤية ڤتجنشتين للفلسفة بوصفها بحثًا في الأفكار والمفاهيم "إن البحوث الفلسفية هي بحوث مفهومية" (Z sec 458)، فإن فلسفة العقل لديه هي بحث في المفاهيم العقلية والنفسية. ووصف الإنسان لطريقة استعمال الكلمات العقلية وصفًا صحيحًا ليس من الأمور البسيطة التي يستطيع أن يفعلها بسهولة، وعندما يفعل ذلك يكون عرضة للخطأ. وإذا أخطأ في وصفه للكلمات النفسية يقع لا محالة في خلط فلسفي حول العقل (LWi sec: 548). ويمكن التغلب على هذا الخلط عن طريق الوصف الدقيق والصحيح لاستعمال الكلمات النفسية.

ويمكن إيجاز إسهامات ڤتجنشتين في فلسفة العقل في عدة نقاط هي:

1 -النظر في تنوع المفاهيم العقلية وتصنيفها.

2- بحث الإحساسات ولغة الإحساس.

3- طبيعة التمثيل العقلي أو القصدية.

4- رفض التصور الديكارتي للتمييز بين ما هو عقلي وما هو فيزيائي.

وتقوض فلسفة العقل عند ڤتجنشتين التقاليد الديكارتية والتجريبية والسلوكية. وبدلاً من الكوجيتو الديكارتي – الجوهر الروحي الحامل للخصائص

النفسية – يضع ڤتجنشتين الكائن البشري بوصفه وحدة نفسية فيزيائية. وسر ذلك أن الكائنات البشرية، وليست العقول، هي التي تدرك وتفكر، ولها رغبات وفعل، وشعور بالسعادة والحزن. وفى مقابل التصور الديكارتي والتجريبي لما هو عقلي بوصفه عالمًا داخليًا للخبرة الذاتية المرتبطة ارتباطًا ممكنًا بالسلوك البدني، يفكر ڤتجنشتين فيما هو عقلى على أنه الظاهر بصورة جوهرية في صور السلوك الإنساني الذي يعطى تعبيرًا "لما هو داخلى". وعلى حين فكر الديكارتيون والتجريبيون على السواء فيما هو داخلى بوصفه خاصًا ولا تعرفه بحق إلا الذات المستبطنة، أنكر ڤتجنشتين أن الاستبطان ملكة للحس الداخلي أو مصدر لمعرفة الخبرة الخاصة على الإطلاق. ومن جهة أخرى أصر على أن الآخرين يمكن أن يعرفوا غالبًا وبصورة جيدة ما يتعلق بما يكون هكذا بالنسبة لشخص. وعلى حين صَوَّرَ الديكارتيون والسلوكيون السلوك بوصفه حركة جسدية صريحة، أكد ڤتجنشتين أن السلوك البشرى يكون مغمورًا بالمعنى والتفكير والانفعال والإرادة (Hacker 1999: 4-5). وخلاصة القول أن إنجاز ڤتجنشتين في فلسفة العقل هو تقديم تقرير حافظ على القصدية intentionality التي أنكرها السلوكيون من دون أن يقبل الصورة الديكارتية للوعي التي كان تقرير هوسرل مضمنًا فيها" (Kenny 2007: 212-13).

2-3 حجة اللغة الخاصة

اهتم ڤتجنشتين ببعض الموضوعات في علم النفس الفلسفى كما كان يسميه أو فلسفة العقل كما استقر عليه العرف الفلسفي في أيامنا، ويأتي في موضع الصدارة منها ما يعرف باسم حجة اللغة الخاصة private language argument. ولم يستعمل ڤتجنشتين هذا المصطلح ولم يظهر في أي كتاب من كتبه. ويفهم تعبير حجة اللغة الخاصة بمعنيين أحدهما واسع والآخر ضيق. فأما المعنى الواسع فيشير إلى مجموعة من الحجج والاعتبارات المعقدة الواردة في كتاب بحوث فلسفية في الفقرات 243-315 التي تهتم بالمفاهيم والكلمات العقلية وأسماء الإحساسات والمشاعر وتجلياتها السلوكية، والعلاقة بين الداخل والخارج،

ومعرفة الذات ومعرفة الحالات العقلية لدى الآخرين. وأما المعنى الضيق فيدل على حجة واحدة يروم ڤتجنشتين أن يثبت عن طريقها تهافت وجهة النظر القائلة إن أسماء الإحساسات تكتسب معناها عن طريق الارتباط بموضوع عقلي لا نلاحظه إلا ملاحظة داخلية (صلاح إسماعيل 1996: 56-57). والحجة بهذا المعنى الضيق تبين بطلان القول بوجود شيء من قبيل لغة يبتكرها شخص واحد ولا يفهمها سواه، وهذا أيضًا رفض للقول إن ما يدور في العقل البشري أمر خاص بكل فرد بصورة جوهرية ولا سبيل إلى توصيله إلى الآخرين.

واللغة الخاصة ليست نظامًا رمزيًا يضعه شخص معين ويستطيع أن يفك رموزه شخص آخر. وليست لغة يتكلمها شخص واحد فقط ويمكن تعليمها للآخرين، وليست لغة يستحيل أن يتعلمها أو يفهمها أي شخص آخر مهما كانت خبرات المتكلم متاحة للمتعلم، وإنما اللغة الخاصة هي اللغة التي تشير كلماتها إلى الإحساسات والحياة الداخلية المعروفة للمتكلم وحده، والتي تكون مغلقة من حيث المبدأ في وجه أي شخص آخر (صلاح إسماعيل 1996: 63- 64 Kanterian 2017: 445;).

ويرفض ڤتجنشتين هذا التصور عن اللغة الخاصة بداية من الفقرة 243 من **البحوث** التي يقول فيها:

> **هل نستطيع أن نتخيل لغة يمكن أن يدوِّن بها الشخص خبراته الخاصة أو يقدم تعبيرًا صوتيًا عنها، أي عن مشاعره وحالاته النفسية وهلمَّ جرًّا، وبالقياس إلى استعماله الخاص؟ حسنًا، ألا نستطيع أن نفعل هكذا في لغتنا العادية؟ ولكن ليس هذا هو ما أعنيه، فالكلمات المفردة في هذه اللغة تشير إلى ما لا يمكن أن يعرفه سوى الشخص المتكلم، أي تشير إلى إحساساته الخاصة المباشرة، وبالتالي لا يستطيع شخص آخر أن يفهم هذه اللغة (PI, 243).**

إذا كان الرأي الشائع يقول إن أهمية حجة اللغة الخاصة تكمن في أنها تفند كثيرًا من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الحديثة في العقل والمعرفة، سواء في صورة الثنائية الديكارتية أو المعطيات الحسية عند التجريبية البريطانية، فإن هناك رأيًا آخر يرى أن هذه الحجة تعد تفنيدًا لڤتجنشتين المبكر أيضًا الذي قدَّم تأييدًا للأنا وحدية solipsism. والأنا وحدية هي مذهب "الأنا وحدها هي الموجودة". يقول ڤتجنشتين في **الرسالة**: "ما تعنيه الأنا وحدية صحيح تمامًا، ومع ذلك لا يمكن قوله، وإنما يظهر نفسه. والقول إن العالم هو عالمي يظهر نفسه في الحقيقة القائلة إن حدود اللغة (اللغة التي أفهمها) تعني حدود عالمي (TLP 5.62). ويقرر أنتوني كيني صاحب هذا الرأي الأخير أن ڤتجنشتين توصل بالتدريج إلى التفكير في أن الأنا وحدية انحراف عن الواقع. فالعالم هو عالمي فقط إذا كانت اللغة هي لغتي: اللغة يبدعها ربطي الخاص للكلمات بالعالم. ولكن اللغة ليست لغتي، وإنما لغتنا. وتثبت حجة اللغة الخاصة أن التعريفات الخاصة بشكل محض لا يمكن أن تبدع اللغة. فبيت اللغة ليس العالم الداخلي للقائل بوحدة الأنا وإنما حياة الجماعة البشرية، وحتى كلمة "أنا" لا تملك معنى بوصفها كلمة إلا في لغتنا المشتركة (Kenny 1998: 341; Kenny 2006: 141-159).

وتعتمد فكرة اللغة الخاصة على رأيين: يتعلق الأول بطبيعة الخبرة، ويقول إن مضمون خبرتي يعد موضوعًا خاصًا داخل الوعي ألاحظه وحدي ولا يلاحظه أي إنسان آخر، وهذا يعني خصوصية الخبرة. ويتعلق الثانى بطبيعة اللغة وتفسير المعنى، ويقول إن الكلمات تكتسب معناها عن طريق تعريف إشاري صريح، وهذا يعني صدارة التعريف الإشاري. ويرفض ڤتجنشتين الرأيين معًا.

وهناك مَن يتوسع في الرأي الثاني ويقسمه إلى رأيين. وبهذه الصورة تلزم إمكانية اللغة الخاصة عن ثلاث مقدمات:

1- الإحساسات حوادث خاصة.

2- المعنى نتيجة للتداعي الخاص.

3- المعنى بصورة جوهرية ارتباط بشيء مشار إليه.

وبعبارة أكثر وضوحًا، النتيجة القائلة إن اللغة تكون خاصة بالضرورة تقوم على ثلاث مقدمات:

1- الإحساسات حوادث خاصة في عقل شخص، ومن ثَـمَّ لا يمكن أن تكون متاحة للآخرين. وبالتالي لا يستطيع المرء أن يعرف أبدًا بيقين ما إذا كان شخص آخر لديه إحساس معين.

2- يستطيع المرء أن يعطي اسمًا لنوع من حادثة عقلية في خصوصية عقل المرء، ويستعمل هذا الاسم إلى حد أن تصحيح هذا الاستعمال لا يمكن أن يقيِّمه شخص آخر.

3- لا يوجد لمعنى الكلمة الدالة على إحساس أكثر من تمثيلها لحادثة عقلية. ومعنى التعبير عن إحساس حالي لدى المرء هو ببساطة الإشارة إلى هذه الحادثة الداخلية (Schroeder 2001: 175).

وترتبط خصوصية الخبرة بفلسفة ديكارت والتجريبية البريطانية. وإذا شئت عبارة واحدة توجز لك فلسفة ديكارت، فهاك هذه العبارة: "الإنسان عقل مفكر، والمادة امتداد في حركة". اعتقد ديكارت أن الإنسان جوهر مفكر، وماهيته هي العقل، وماهية العقل هي الوعي، والعقل جوهر منفصل عن الجسم، وماهية الجسم أنه يشغل حيزًا من المكان ويخضع للقوانين الميكانيكية التي تخضع لها الأجسام الأخرى، وأنه ليس واعيًا. وعلى هذا النحو يتكوَّن الإنسان من جوهرين متميزين؛ جسم مادي وعقل لا مادي. وتُسَمَّى هذه الثنائية الديكارتية بثنائية الجوهر substance dualism (صلاح إسماعيل 2007: 20). ونظر ديكارت إلى الوعي بوصفه موضوعًا للاستبطان introspection أي بوصفه شيئًا يمكن أن يراه المرء رؤية داخلية عندما يستبطن ذاته وينظر إلى دخيلة نفسه. وينتهي الاستبطان إلى القول بالخصوصية مادمت لا أستطيع النظر إلى داخل الآخرين ولا يستطيع الآخرون النظر إلى دخيلة نفسي.

وبعد هذه الخصوصية للخبرة تأتي خصوصية اللغة، ذلك بأننا نُسَمّي إحساساتنا عن طريق إشارة داخلية، فمثلاً إذا كنت أعانى من ألم في الكلى أشير إلى الداخل وأقول: "هذا ألم في الكلى". وهذا يوحي بأن المرء يستطيع بناء لغة تُعَبِّرُ عن إحساساته وحياته العقلية الخاصة ولا سبيل إلى أن يفهمها أي شخص آخر.

ولكن ڤتجنشتين يرفض الافتراضات التي تقوم عليها فكرة اللغة الخاصة، ويرى أن فهم اللغة والتمكن منها يستلزم القدرة على استعمال كلماتها وفقًا لقواعد معينة. واتباع قواعد استعمال اللغة ممارسة اجتماعية لأنها فاعلية نتدرب عليها بوصفنا أعضاء في جماعة لغوية. ولا يمكن أن يكون اتباع القاعدة مسألة خاصة؛ لأنه في الحالة الخاصة لا توجد طريقة للتمييز بين اتباع القاعدة بالفعل ومجرد الظن بأن المرء يتبعها (PI 202). ويرى ڤتجنشتين أن تكلم اللغة يعني الاشتراك في صورة الحياة، ويعتمد الاشتراك في صورة الحياة على تدريب الإنسان على الاشتراك فيها، وهذا التدريب يحدث علانية في المجتمع. وعلى هذا النحو لا يمكن القول بوجود "خبرة خاصة" و"لغة خاصة" تستعمل للتعبير عنها، وسر ذلك أن استعمال اللغة يتطلب معايير عامة وعلنية.

وتستطيع أن تدرك بوضوح الآن الصلة الوثيقة بين فلسفة اللغة وفلسفة العقل عند ڤتجنشتين من خلال تضافر العناصر العقلية والدلالية في بنية حجة اللغة الخاصة على النحو التالي:

1-وجود اللغة يعني وجود قواعد تحكم استعمالها.

2-اتباع قواعد استعمال اللغة يفترض مسبقًا إمكانية فحص استعمال الكلمات ومراجعته.

3-الكلمات الدالة على الإحساسات والمشاعر الخاصة لا سبيل إلى فحصها ومراجعتها بحكم الخصوصية.

إذن، اللغة الخاصة مستحيلة.

إن الذين يميلون إلى قبول الحجة ينظرون إليها على أنها تقدم تفنيدًا حاسمًا لفلسفة ديكارت، والتجريبية الكلاسيكية، ومذهب الظواهر phenomenalism، ونظريات المعطيات الحسية في الإدراك الحسي. أما الذين يرفضونها فقد حاولوا البرهنة، من جهة، على أنها لا تمثل شيئًا أكثر من نظرية تحقق في المعنى استخدمت للدفاع عن صورة من السلوكية المنطقية. ومن جهة أخرى حاولوا إثبات أنها تسير ضد حدسنا القائم على الحس المشترك والقائل إن المفاهيم النفسية (مثل الرغبة والاعتقاد) تصف حالات داخلية تؤدي دورًا سببيًّا في تفسير سلوك الفاعل (McGinn 1997: 116).

خلص ڤتجنشتين من مناقشة اللغة الخاصة والخبرة الخاصة إلى نتيجة مفادها أن قواعد استعمال الكلمات النفسية مثل "ألم" هي قواعد عامة تنطبق عند الكلام عن نفسي أو الآخرين. وبالتالي عندما أقول إن شخصًا آخر يعاني من ألم، تراني أعتمد على جانبين أحدهما سلوكه والآخر فهمي لقواعد استعمال كلمة "ألم". ولكن خصوم ڤتجنشتين يقولون إنه يقدم لنا بذلك صورة من السلوكية التي ترى أن معنى كلمة "ألم" هو فقط مجموعة من التجليات السلوكية، ولكن ڤتجنشتين يرد بأن هذه التجليات هي معايير لاستعمال كلمة "ألم". واتهام ڤتجنشتين بأنه سلوكي كان يعني أنه ينكر الحياة الداخلية للإنسان ويعتبرها وهمًا. ولكن ڤتجنشتين يقول إن الحياة الداخلية ليست وهمًا، وإنما هناك صورة فلسفية معينة عن هذه الحياة الداخلية هي بمثابة "وهم نحوي": "ألست في حقيقة الأمر سلوكيًّا متنكرًا؟ ألا تقول في الواقع إن أي شيء ما عدا السلوك الإنساني وهم؟ - إذا كنت أتكلم عن الوهم، فهو وهم نحوي" (PI, 307).

ويتخذ ڤتجنشتين سبيله في فلسفة العقل بين منحدرين خطرين هما الثنائية والسلوكية؛ إذ يعتقد أن الحالات العقلية لا هي تقبل الانفصال كلية عن تعبيراتها الجسدية كما رأي الثنائيون، ولا هي تقبل الرد إلى تعبيراتها الجسدية كما رأي السلوكيون. وحاول إثبات أننا عندما نفكر في أفكارنا الروحية والخاصة، فإننا نفعل ذلك من خلال اللغة التي تتقيد بتعبيرها العام والجسمي. ولم ينكر إمكانية

الأفكار السرية والروحية على خلاف السلوكيين من جهة، ولكنه من جهة أخرى أثبت عدم تماسك القسمة الثنائية الديكارتية للعقل والجسم (Kenny 1990: 4).

أثر ڤتجنشتين أعظم الأثر في الفلسفة التحليلية في الفترة ما بين الثلاثينيات والسبعينيات في القرن العشرين، وجاء التأثير في ناحيتين الأولى. دائرة ڤيينا، والثانية فلسفة اللغة العادية، وخاصة عمل رايل في مفهوم العقل ورؤية ستراوسون للتحليل ونظرية الاستعمال في المعنى. ولكن تأثير ڤتجنشتين في الفلسفة التحليلية تضاءل بعض الشيء في الربع الأخير من القرن العشرين؛ وذلك بسبب سيطرة التصور الطبيعي أو العلمي الذي قدمه كواين على خلاف اتجاه ڤتجنشتين المقاوم للنزعة العلمية في الفلسفة، بالإضافة إلى ظهور نظريات مادية في فلسفة العقل والعلم المعرفي لا تنسجم مع رؤية ڤتجنشتين أيضًا.

والشيء المحقق أن ڤتجنشتين لم يكن كغيره من الفلاسفة يكتب في موضوعات الفكر الفلسفي من أفلاطون حتى رسل كتابة يغلب عليها تأييد القديم أو تفنيده أو تجديده، وإنما كان صاحب تعمق لمسائل فلسفية مختلفة، ولا عجب أن يرجع إليه الفلاسفة المعاصرون رجوع أهل الحديث إلى قتادة، وكان من نتائج هذا التعمق تلك الجدة التي تلمسها في أفكاره. وفي ذلك يقول: "حيث يمر الآخرون مرور الكرام، تراني لا أزال واقفًا" (CV, p. 66). ألم أقل لك إنه فيلسوف غريب في كل شيء.

هوامش الفصل الأول

استخدمنا في هذا الفصل الإشارة إلى مختصرات كتب فتجنشتين متبوعة برقم الفقرة أو الصفحة، والإشارة إلى المراجع الأخرى بذكر اسم المؤلف، وعام نشر الكتاب أو البحث، والصفحة.

1 – مؤلفات فتجنشتين

- BB: *The Blue and Brown Books*, 2nd edition, Oxford: Blackwell, 1969.
- CV: *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, trans. Peter Winch, Oxford: Blackwell, 1980.
- LWi: *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. I,* ed. G.H. von Wright and H. Nyman, trans. C. Luckhardt and M. Aue, Oxford: Blackwell, 1982.
- LWii: *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. II,* eds. G.H. von Wright and H. Nyman, trans. C. Luckhardt and M. Aue, Oxford: Blackwell, 1993.
- NB: *Notebooks 1914-1916*, 2nd edition eds. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1979.
- PG: *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trans. A. Kenny, Oxford: Blackwell, 1974.
- PI: *Philosophical Investigations*, 4th edition eds. P. M. S. Hacker and J. Schulte, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte, Oxford: Blackwell, 2009.
- هناك ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها المرحوم الأستاذ الدكتور عزمي إسلام، ونشرتها جامعة الكويت عام 1990.
- TLP: *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. Pears and B. Mc-Guinness, 2nd edition, London: Routledge, 1971.
- هناك ترجمة عربية لهذا الكتاب قام بها الدكتور عزمي إسلام، ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968.

- WIC: *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Document 1911-1951,* ed. B. McGuinness, Oxford: Blackwell, 2008.
- Z: *Zettle,* 2nd edition, eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell, 1981.

2 - دراسات في فتجنشتين

- Addis, Mark (2006) *Wittgenstein: A Guide for the Perplexed,* London, New York, Continuum.
- Ellenbogen, Sara (2003) *Wittgenstein's Account of Truth,* NY: State University Press.
- Engelmen, P. (1967) *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir,* ed. B. McGuinness, trans. L. Furtmuller, Oxford: Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth – Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1999) *Wittgenstein's,* New York: Routledge.
- Hacker, P. M. S. (2001) "Ludwig Wittgenstein(1889-1951)" in A.p. Martinch and David Sosa eds., *A Compassion to Analytic Philosophy,* Malden, Oxford: Blackwell, pp. 68-93.
- Grayling, A. C. (1988) *Wittgenstein,* Oxford, New York: Oxford University Press.
- Kanterian, Edward (2017) "Privacy and Private Language," in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein,* Wiley Blackwell.
- Kenny, Anthony (1984) *The Legacy of Wittgenstein,* Oxford: Basil Blackwell.
- Kenny, Anthony (1990) *Metaphysics of Mind,* Oxford: Clarendon Press.
- Kenny, Anthony (1998) *A Brief History of Western Philosophy,* Oxford, Malden: Blackwell.
- Kenny, Anthony (2006) *Wittgenstein,* Revised Edition, Malden, Oxford: Blackwell.

- Kenny, Anthony (2007) *A New History of Western Philosophy, vol. IV: Philosophy in The Modern World,* Oxford: Clarendon Press.
- McGinn, Marie (1997) *Wittgenstein and the Philosophical Investigations,* London and New York: Routledge.
- Monk, R. (1996) *Wittgenstein: The Duty of Genius,* London: Jonathan Cape.
- Schroeder, Severin (2001) "Private Language and Private Experience", in Hans – Johann Glock ed. *Wittgenstein: A Critical Reader,* Malden, Oxford: Blackwell, pp. 174-198.
- Von Wright, G. H. (1955) "Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch", *Philosophical Review* 64: 527-45.
- د. عزمي إسلام (1976) لودفيج فتجنشتين، القاهرة: دار المعارف.
- د. صلاح إسماعيل (1993) التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- د. صلاح إسماعيل (1996) "فلسفة العقل عند فتجنشتين"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 56، عدد 4، ص 39-99.
- د. صلاح إسماعيل (2007) فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل، القاهرة: دار قباء الحديثة.

الفصل

الثاني

2

سيرل من اللغة إلى العقل والمجتمع

"هناك مشكلة واحدة أساسية شغلتني منذ أن بدأت العمل في الفلسفة عند منتصف القرن العشرين تقريبًا، وهي: كيف يمكن أن نملك تقريرًا موحدًا ومقنعًا من الناحية النظرية عن أنفسنا وعلاقاتنا بالناس الآخرين وبالعالم الطبيعي؟ كيف نستطيع أن نقبل تصورنا القائم على الحس المشترك عن أنفسنا بوصفنا فاعلين أصحاب وعي، وحرية، وعقول، وننجز فعلاً كلاميًا، وتكشف أفعالنا عن عقلانية، في عالم نعتقد أنه مؤلف كلية من ذرات فيزيائية في مجال من القوة، وهي ذرات لا حياة فيها، ولا وعي، ولا عقل لها، ولا معنى، وصامتة؟ وبعبارة موجزة، كيف نجعل تصورنا عن أنفسنا متسقًا ومتماسكًا تمامًا مع تقرير عن العالم نحصل عليه من العلوم الطبيعية، وبخاصة الفيزياء، والكيمياء والأحياء؟ والأسئلة التي شغلتني إلى أبعد الحدود - ما الفعل الكلامي؟ ما الوعي؟ ما القصدية؟ ما المجتمع؟ ما العقلانية؟ - انصبت كلها بطريقة أو بأخرى علي هذه المشكلة. وأظن أن هذه المشكلة، أو فئة المشكلات، هي المشكلة المهمة في الفلسفة".

John R. Searle, Consciousness and Language, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.1

1- تمهيد

عندما بدأت عملي في فلسفة اللغة منذ ربع قرن مضى، انتبهتُ إلى جهود الفيلسوف الأمريكي جون سيرل (1932 -) في هذا المجال، ومنذ ذلك الحين وأنا أتابع إنتاجه الخصب، فلم يكفه أن يخرج لنا في السبعينيات فلسفة لغوية تُركِّز على المعنى وأفعال الكلام، بل طفق يلفت أنظارنا إلى دراسة العقل التي ترد الاعتبار لمفاهيم مثل الوعي والقصدية كانت النزعات المادية قد استبعدتها من الفلسفة وعلم النفس. وفى أواخر القرن العشرين، قَدَّم نظرية أصيلة حول المؤسسات، وأعاد إحياء مناقشة أنطولوجيا الواقع الاجتماعي. وفي مطلع القرن الحالي قَدَّم دراسات عميقة في العقلانية وحرية الإرادة. وأنت ترى إذن أن إسهامات سيرل تأتي في ثلاثة مجالات هي فلسفة اللغة وفلسفة العقل وفلسفة المجتمع كما يفضل أن يسميها. وترتبط أفكار سيرل في هذه المجالات بعلوم أخرى؛ ففي فلسفة اللغة تتصل نظرياته بعلم اللغة عامة وعلم الدلالة وعلم الاستعمال وأفعال الكلام خاصة، وفي فلسفة العقل ترتبط أفكاره بالعلم المعرفي والذكاء الاصطناعي وعلم النفس وعلم الأحياء العصبي، وفي فلسفة المجتمع تتصل أفكاره بعلم الاجتماع وعلم السياسة.

وأخص ما تمتاز به فلسفة سيرل، رغم كونه فيلسوفًا تحليليًّا، هو أنها تحاول أن تجمع هذه المجالات الفلسفية وتركبها في رؤية كلية شاملة، وهو ما يسعى إلى تقديمه في كتاب **العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي**. وكتبه المتأخرة الأخرى. وقبل أن أحدثك عن هذه الرؤية الكلية، أرى من الخير أن أقدِّمَ لك طرفًا من حياة هذا الفيلسوف وتطوره الفكري.

2- سيرة فيلسوف

وُلِدَ جون روجرز سيرل **John R. Searle** في الواحد والثلاثين من يوليو عام 1932 في دنفر **Denver** بولاية كولريدو **Colorado**. ونشأ بين أبوين قاما على تربيته أحسن التربية والعناية به أشد العناية، فكان والده مهندسًا كهربائيًّا، وكانت أمه طبيبة، وعاش معهما في دنفر حتى بلغ الثانية عشر عامًا.

ولم تكد الحرب العالمية الثانية ترسل نذرها إلى الأرض، حتى أخذ الأمريكيون يتفرقون هنا وهناك في أنحاء الولايات المتحدة. ولم يكن غريبًا أن ترحل أسرة سيرل إلى عدة أماكن، فانتقلت بين نيويورك ونيوجرسي وويسكونسن. وفي نيويورك التحق سيرل بمدرسة خاصة هي المدرسة التجريبية

التي كانت تديرها جامعة كولومبيا، وكانت معروفة بمستواها العلمي والتربوي الرفيع. وفي هذه المدرسة عاش سيرل جوًّا فكريًّا ممتازًا ترك أعظم الأثر في تكوينه العقلي. ففيها عشق المعرفة، وفيها تفتحت أمامه أبوابًا رحبة من الثقافة، وفيها وجدت أفكار المعلمين وتوجيهاتهم انطباعها الصافي في مرآة عقله. غير أن القَدَرَ لم يمهله كثيرًا لينعم بذلك، إذ أصيبت أمه بالعدوى من أحد مرضاها، وماتت في اليوم الذي ألقيت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما، وكان وقتها قد جاوز الثالثة عشر عامًا.

أنفق سيرل ثلاث سنوات في جامعة ويسكونسن، وقبل أن ينهي دراسته بها حصل على منحة رودز الدراسية من جامعة أكسفورد. وهنالك أخبروه أنه يتعين عليه أن يبدأ الطريق من أوله، وبدأ الدراسة بها في خريف عام 1952، واختار موضوع التخصص مجموعة تضم الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد. وقبل أن يشد رحاله إلى أكسفورد كان يحس شيئًا من محبة الفلسفة، غير أن حب الأدب كاد أن يشغل كل عقله وقلبه ويملأ ذوقه نشوة وإعجابًا. ذلك أن الفلسفة بدت له صعبة الفهم في كثير من جوانبها، ومتى كانت الفلسفة في متناول الناشئة؟ فلم يدرك الهدف الذي كان يطمح إليه ليبنتز وسبينوزا، مثلاً، من كتاباتهما. وعندما استهل الدراسة في أكسفورد انفتح أمامه عالم جديد من النشوة العقلية ليس لها حدود كأنما قلب صفحة من حياته وبدأ صفحات أخرى، وتجلت عنايته الحقة بالفلسفة. وكيف لا، وقد التقى هناك بثلاثة من أبرز فلاسفة أكسفورد وهم جون أوستن J. L. Austin (1911 – 1960) وجلبرت رايل Gilbert Ryle (1900 – 1976) وبيتر ستراوسون P. F. Strawson (1919- 2006). وكان من بين الطلاب النابهين في ذلك الوقت، الذين صاروا فلاسفة ذاعت شهرتهم فيما بعد، الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور Charles Taylor (1931-) والفيلسوف الانجليزي ديفيد فيجنس David Wiggins (1933-).

وفي السنة الثانية في أكسفورد، ذهب سيرل إلى محاضرات أوستن، وكانت تتحدَّث عن أفعال الكلام speech acts. ولكنه لم ينفعل لها وإنما بدت له مضجرة

إلى درجة أنه لم يستطع معها صبرًا، وسرعان ما توقف عن حضورها. وبدت له مملة حتى إنه لم يخطر بباله وقتئذٍ أن موضوعها سيكون يومًا مجال اختصاصه المهم، وسيكون مجال إسهامه البارز في فلسفة اللغة. ولعل السبب في أن هذه المحاضرات أثارت في نفسه الملل والضجر هو عناية أوستن البالغة بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالأفعال الإنجليزية.

ولم يقابل سيرل فتجنشتين أبدًا، وكيف يلقاه وقد كان فتجنشتين في كيمبردج وتوفي عام 1951، ولم يكن سيرل قد وصل إلى انجلترا حتى عام 1952. والرأي الشائع أن فتجنشتين المتأخر وأوستن يقتسمان افتراضات متشابهة ويجمعهما موقف مشترك إزاء وظيفة الفلسفة وكيفية حل مشكلاتها. غير أن سيرل يرى أن التشابهات بينهما هي تشابهات العائلة على حد تعبير فتجنشتين. ولكن أسلوب أوستن في الفلسفة يتعارض تعارضًا شديدًا مع أسلوب فتجنشتين. ففتجنشتين غامض ومبهم في غالب الأمر، ويتحدث بأسلوب متشامخ، أما أوستن فواضح ودقيق.

ولكن الفكرة الغريبة التي كان أوستن يحرص على أن يلقيها في روع سيرل ويغرسها في عقله هي أن فلسفة فتجنشتين برمتها يمكن التماسها في فلسفة مور. "والأمر غير المعقول إلى حَدٍّ بعيد، الذي كنت أسمعه من أوستن عن فتجنشتين هو أن فتجنشتين كله في مور"[(١)]. وهذه الفكرة تجافي الحق وتجانب الصواب وننكرها أشد الإنكار؛ لأنه لا يوجد باحث منصف أقرب إلى القصد والاعتدال ينكر أن فتجنشتين مجدد، وأنه طبع جانبًا كبيرًا من فلسفة القرن العشرين بطابعه الخاص. ناهيك عن أن مور نفسه اعترف بنبوغ فتجنشتين وعبقريته حتى عندما كان فتجنشتين طالبًا يجلس بين يديه في كيمبردج، شعر مور أن هذا الطالب أبرع منه في الفلسفة، وأنه أكثر منه عمقًا وأنفذ منه بصيرة فيما ينبغي أن يكون عليه البحث الفلسفي. وربما يكون الميل أو المزاج الفلسفي هو الذي دفع أوستن إلى الإعجاب بمور. فأوستن دقيق وحذر مثلما كان مور دقيقًا وحذرًا، وأوستن كان يطمح إلى قول الحقيقة بوضوح واعتدال مثلما فعل مور أيضًا. وتعود أصول

أوستن الفلسفية إلى بريتشارد، وكوك ولسون، ومور، ورسل. وتأثير رسل في مور واضح مثل تأثير مور في رسل. وتأثير مور في أوستن واضح أيضًا. ولم يتعلم أوستن من فتجنشتين شيئًا يذكر، ولم يتعلم فتجنشتين من أوستن شيئًا أيضًا. ولعل الفيلسوف الذي كان قريبًا إلى فتجنشتين هو جلبرت رايل، فكان أقرب إلى فتجنشتين من قربه إلى أوستن.

ويلخص سيرل الاختلاف بين فتجنشتين وأوستن بقوله: "أكبر الظن أن فتجنشتين اعتقد بالفعل أن الهدف من فحص اللغة العادية هو حل المشكلات الفلسفية التقليدية، واعتقد أنه إذا أدركت كيفية ممارسة اللعبة اللغوية، فلن تميل كثيرًا إلى نتيجة شكية. ولكن أوستن أراد أن يمضي إلى الخطوة التالية. إذ اعتقد أن اللغة العادية فاتنة بوصفها مجالاً للبحث في ذاته. وعندما نمارس نظرية أفعال الكلام لا نحاول حل المشكلات الفلسفية، وإنما نحاول بالأحرى أن نبدع فرعًا جديدًا في الفلسفة"[2].

أما عن تأثير أوستن في سيرل فقد كان عظيمًا وقويًا وبالغًا جدًا. وفي غير موضع من كتاباته يكشف سيرل عن هذا التأثير، ولسان حاله يقول إنني مهما بلغت من القول فلن أسرف فيما أنا مدين به لهذا الفيلسوف من الناحيتين العلمية والشخصية على حد سواء. "لقد أثر أوستن فيَّ تأثيرًا أعظم بكثير مما أدركته. قدمني إلى زوجتي (داجمار في مكتبه عام 1956 وكانت قادمة من أستراليا). ومنحني وظيفتي الأولى في بركلي، ونفخ من روحه في كتابي الأول **أفعال الكلام**. وعندما كان على قيد الحياة لم أعتبر نفسي أبدًا تابعًا له بأي معنى. واعتقدت أنني أستطيع أن أتفوّق عليه في الحجة. واعتقدت أن الشخص الذي أعجبت به أكثر هو بيتر ستراوسون. ولكنني أدرك الآن أن أوستن أثر في حياتي كلها أعظم الأثر"[3].

وقضى سيرل في أكسفورد سبع سنوات، حصل خلالها على البكالوريوس عام 1955، والدكتوراه عام 1959، وتناولت أطروحته نظرية الأوصاف وأسماء الأعلام theory of descriptions and proper names، وعالجت نظرية أفعال

الكلام معالجة ابتدائية مقاربة. وفي عام 1959 عاد سيرل إلى جامعة كاليفورنيا، بركلي ليرتقي فيها حتى حصل على الأستاذية عام 1967، ولا يزال يعمل بها حتى كتابة هذه السطور. والمتأمل في سيرته الفكرية يجد أنه حصل على عدد ضخم من درجات الدكتوراه الفخرية، والجوائز العلمية، وزمالة أشهر وأعرق أكاديميات العلوم والفنون والآداب في أمريكا وخارجها، وعمل أستاذًا زائرًا في معظم جامعات العالم، وترجمت أعماله إلى ما يزيد على عشرين لغة.

وسيرل معلم من طراز رفيع، وليس أدل على ذلك من أن جامعته قد منحته جائزة التدريس المتميز في عام 1999. واختارته مجلات علمية رفيعة المستوى ليكون ضمن الهيئة الاستشارية لها مثل مجلة "علم اللغة والفلسفة" و"الفلسفة والذكاء الاصطناعي" و"مجلة دراسات الوعي" و"مجلة البحث اللغوي النفسي" وغيرها. وألقى ما يزيد على ثلاثمائة محاضرة أمام صفوة العقول في جامعات أمريكا، وكندا، وانجلترا، وألمانيا، وفرنسا، وبلجيكا، وهولندا، والنرويج، والسويد، والدانمارك، وفنلندا، والمجر، وسويسرا، وإيطاليا، وأسبانيا، والبرتغال، والهند، والمكسيك، والبرازيل، والأرجنتين، وشيلي، واليابان، وكوريا، والصين، وأستراليا، وروسيا. وعقدت لمناقشة فلسفته ما يقرب من عشر ندوات دولية.

والذين يطالعون مؤلفات سيرل يتفقون على أنها مكتوبة بلغة صافية العبارة، مستقيمة البناء، واضحة الدلالة، وهي فوق كل هذا تجمع بين الرقة والرصانة وبين العذوبة والجذالة، وبين طرافة الأفكار وجدة النظريات. ولا عجب بعد ذلك أن يسلكه النقاد في القلة الأفذاذ من فلاسفة عصرنا. وسوف أورد فيما يلي قائمة بكتب سيرل فقط، أما مقالاته وردوده على نقاده وما أكثرها، فيمكن الاطلاع عليها في قائمة مؤلفاته المرتبة زمنيًّا في نهاية كتابي فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل:

1- **أفعال الكلام: مقال في فلسفة اللغة، عام 1969.**

2- **حرب الحرم الجامعي، عام 1971.**

3- التعبير والمعنى: دراسات في نظرية أفعال الكلام، عام 1979.

4- القصدية: مقال في فلسفة العقل، عام 1983.

5- العقول والأمخاخ والعلم، عام 1984.

6- أسس المنطق المتضمن في الكلام (بالاشتراك مع دانيال فندرفكن)، عام 1985.

7- إعادة اكتشاف العقل، عام 1992.

8- بنية الواقع الاجتماعي، عام 1995.

9- لغز الوعي، عام 1997.

10- العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، عام 1998.

11- العقلانية في الفعل، عام 2001.

12- الوعي واللغة، عام 2002.

13- العقل: مقدمة موجزة، عام 2004.

14- الحرية وعلم الأحياء العصبي: تأملات في حرية الإرادة، واللغة، والقوة السياسية، عام 2007.

15- فلسفة في قرن جديد: مقالات مختارة، عام. 2008

16- صنع العالم الاجتماعي: بنية الحضارة الإنسانية، 2010.

17- رؤية الأشياء كما هي: نظرية الإدراك الحسي، 2015.

18- الواقع الأساسي والواقع البشري، 2018.

3- سيرل في سياق الفلسفة التحليلية

أرأيت كيف تشكلت عقلية سيرل في السنوات السبع التي قضاها في أكسفورد، وكيف ألهم أوستن فيلسوفنا سيرل أصول أفكار كتابه الأول **أفعال الكلام في أكسفورد** أيضًا، وكيف اكتسب سيرل من فلاسفة أكسفورد السمات الأساسية التي تميز تفكيره ويقتسمها مع غيره من الفلاسفة التحليليين المعاصرين.

وأخص ما نلاحظه في الفلسفة التحليلية أنها تمتاز بجملة من الخصائص تميزها من المدارس الأخرى في الفلسفة المعاصرة. أولاً، فكرة مركزية اللغة بالنسبة للفلسفة، إذ يعتقد الفلاسفة التحليليون أن قضايا الفلسفة يمكن فهمها فهمًا جيدًا عن طريق العناية باللغة. وهذا الاتجاه نحو الاهتمام باللغة أصبح يُسَمَّى في العرف الفلسفي "التحول اللغوي" linguistic turn وهو أصدق ما توصف به الفلسفة التحليلية وتعرف في كلمتين. ثانيًا، الاعتماد على المنهج التحليلي، سواء اتخذ هذا المنهج صورة التحليل المنطقي أو التحليل اللغوي. ثالثًا، احترام نتائج العلم والحقائق التي يسلم بها الحس المشترك، وأخذها بعين الاعتبار عند معالجة المشكلات الفلسفية.

وتعود أصول الفلسفة التحليلية إلى كتابات جوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848 – 1925) وبرتراند رسل Bertrand Russell (1872-1970) وجورج مور G. E. Moor (1873 – 1958) ولودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein (1898 – 1951). ويظهر الفلاسفة التحليليون جميعًا احترامًا وإجلالاً خاصًا لفريجه الذي ينظرون إليه على أنه الأب المؤسس للفلسفة التحليلية. يقول أنتوني كيني في كتابه فريجه: "إذا كانت الفلسفة التحليلية قد ولدت عندما حدث التحول اللغوي، فإن ولادتها لابد من أن تؤرَّخ بنشر كتاب فريجه أسس الحساب عام 1884 عندما قرر أن الطريق إلى بحث طبيعة العدد هو تحليل الجمل التي تظهر فيها الأعداد"(4).

وبعد أن قرر سيرل أن أبسط طريق لوصف الفلسفة التحليلية هو القول إنها تُعْنَى في المقام الأول بتحليل المعنى، نراه يرد أصول هذه الفلسفة إلى أبعد من فريجه. "يستطيع المرء أن ينظر أيضًا إلى الفلسفة التحليلية بوصفها السليل الطبيعي للتجريبيين الإنجليز المشهورين لوك وباركلي وهيوم، وللفلسفة الترنسندنتالية transcendental عند كانط... ويمكن أن نلخص أفضل تلخيص أصول الفلسفة التحليلية الحديثة بالقول إنها ظهرت إلى حيز الوجود عندما ارتبط التقليد التجريبي في الإبستمولوجيا، بالإضافة إلى المشروع الأساسي foundationalist عند كانط، بمناهج التحليل المنطقي والنظريات الفلسفية التي ابتكرها جوتلوب فريجه في أواخر القرن التاسع عشر"[5].

رغم أن سيرل قد اشترك مع غيره من الفلاسفة التحليليين من أبناء جيله، فإنه قد ميز نفسه من هؤلاء الفلاسفة في العقود اللاحقة بمجموعة من الطرق المهمة:[6]

1 – على حين ظل ينظر إلى اللغة باعتبارها أساسية للاهتمامات الفلسفية، أصبح ينظر إلى اللغة ذاتها في مقابل خلفية من القدرات البيولوجية العصبية والنفسية للكائنات البشرية، التي تدعم أساس قدراتنا بوصفنا كائنات تستعمل اللغة.

2 – اعتنق موقفًا سلبيًّا فيما يتعلق بدور الإبستمولوجيا في الفلسفة المعاصرة.

3 – اقتحم بشجاعة منطقة لم يستكشفها فلاسفة التحليل، وهي محاولة بناء ما يمكن الإشارة إليه على أنه نظرية فلسفية كلية.

4 – نظر بعين الاعتبار إلى الحس المشترك ونتائج العلم الحديث بوصفها رخصة للحديث بحرية ضد أنواع متباينة من اللغو الفكري داخل الفلسفة وخارجها على حد سواء.

والشيء الذي ليس فيه شك هو أن العناية بالاستعمال اللغوي – وخاصة الكلمات الفلسفية المحورية – تؤدي دورًا أساسيًّا في مناقشة مشكلات الفلسفة.

ولكن سيرل لم يجعل العناية باستعمال الكلمات هو الطريق الأوحد الذي يتعين على الفيلسوف أن يسلكه لمعالجة القضايا الفلسفية. صحيح أنه يمارس الفلسفة بوصفها تحليلاً مفهوميًّا conceptual analysis، وأنه تأثر بمنهج التحليل اللغوي في أكسفورد، لكن دراسته للغة في رائعته الأولى **أفعال الكلام** كانت بمثابة خطوة أولى في رحلة طويلة لا تزيد اللغة عن أن تكون معلمًا واحدًا من معالمها، ومعالمها الأخرى هي الوعي، والقصدية، ونقد الذكاء الاصطناعي، والواقع الاجتماعي والمؤسسة الاجتماعية، والعقلانية، وحرية الإرادة.

وليس أدل على صحة ما نقول من أن سيرل استهلّ كتاب **أفعال الكلام** بالتأكيد على أنه يمارس فلسفة اللغة philosophy of language وليس الفلسفة اللغوية linguistic philosophy. والفلسفة اللغوية "منهج" فلسفي يصطنعه الفيلسوف بغية حل المشكلات الفلسفية التقليدية عن طريق العناية بالطريقة التي تستخدم بها كلمات فلسفية مهمة. أما فلسفة اللغة فهي "موضوع" من موضوعات الفلسفة، وهي محاولة لتقديم أوصاف تنويرية فلسفيًّا لبعض الملامح العامة في اللغة مثل الإشارة والصدق والمعنى والضرورة[7].

على أن هناك سمة أخرى تتسم بها فلسفة سيرل دون كثير من التحليليين ألا وهي تراجع دور الإبستمولوجيا في البحث الفلسفي. ليست المشكلة عند سيرل هي: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ وما الذي يمكن أن نعرفه؟ وإنما المشكلة كيف نحلل العقل؟ وكيف نفهم الوعي والقصدية؟ كان ديكارت ينظر إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة، وتابعه كثير من الفلاسفة في القول إن الوجود الحقيقي للمعرفة يمثل مشكلة تتطلب حلاً. وجاء الحل الديكارتي من خلال رحلة البحث عن اليقين وتأسيس المعارف والعلوم على أساس قوي متين. ومع سيرل لم تعد الصدارة للإبستمولوجيا وإنما لفلسفة العقل التي ينظر إليها باعتبارها فلسفة أولى first philosophy، بمعنى أن الموضوعات المرتبطة باللغة، والمعرفة، والأخلاق، والاجتماع، والعقلانية، وحرية الإرادة ونحو ذلك، تفهم كأحسن ما يكون الفهم عن طريق فهم الظواهر العقلية. ولم يكن غريبًا إذن أن

يرى سيرل أن إمكانية المعرفة وتسويغها لا تمثل مشكلة كبيرة وملحة هذه الأيام، وسر ذلك أننا نملك في الوقت الحالي مخزونًا ضخمًا ووفيرًا من الحقائق حول جميع جوانب الواقع، وأن هذا المخزون المعرفي يزداد يومًا بعد يوم أو قل ساعة إثر ساعة. وبالتالي إذا نظرنا إلى الحقائق التي جاء بها العلم والحقائق التي يتمسك بها الحس المشترك، ثم تساءلنا بعد ذلك: هل المعرفة ممكنة؟ فإننا، في رأي سيرل، نسأل سؤالاً غير مشروع أو فات أوانه. ومع ذلك لا يزال بعض الفلاسفة يدافعون عن النزعة الشكية في الإبستمولوجيا هذه الأيام!

إن هذا المخزون المعرفي الضخم هو الذي أتاح لسيرل أن يبني نظرية موحدة في العقل واللغة والمجتمع، مستعينًا في ذلك بأنواع مختلفة من المعرفة التي تقدمها فروع من العلم ينفصل بعضها عن بعض أحيانًا ويترابط بعضها مع بعض أحيانًا أخرى. وهنا تظهر سمة أخرى امتاز بها سيرل من الفلاسفة التحليليين المعاصرين وهي رسم "صورة فلسفية كبيرة" أو "نظرية عامة". إن الفلسفة التحليلية تشجِّع أنصارها على التركيز على موضوع فلسفي واحد، يتعمقه الفيلسوف على مهل، ويسبر أغواره في أناة، ويستقصي دقائقه عن قرب. ولكن سيرل تجاوز التقليد التحليلي في هذا الجانب عندما كتب في مجموعة متنوعة من الموضوعات، فكتب في فلسفة اللغة أولاً، وفي فلسفة العقل ثانيًا، وفي الفلسفة الاجتماعية ثالثًا، وفي العقلانية وحرية الإرادة رابعًا. وفي موضوعات أخرى من قبيل الأنطولوجيا، والعلم، والسببية، والأخلاق. وَرَكَّبَ هذه الموضوعات معًا ليؤلف منها موقفًا فلسفيًّا عامًّا ينطوي على "صورة كبيرة"، ولم يمنعه وَلَعُهُ كفيلسوف تحليلي بالتفاصيل الدقيقة من تركيب هذه التفاصيل في نظرية عامة موحدة. وهذا ما فعله بوضوح في كتاب **العقل، واللغة، والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي** عام 1998.

لقد سعى في هذا الكتاب إلى تفسير الظواهر الأساسية التي تلفت نظر الإنسان. وكانت الظاهرة الأولى المدهشة هي وجود الوعي في عالم مؤلف كلية من ذرات فيزيائية. والظاهرة الثانية هي قدرة العقل على توجيه ذاته نحو الأشياء

وتمثيلها، وهي ظاهرة القصدية. والظاهرة الثالثة هي قدرة العقول على أن تبدع واقعًا اجتماعيًا موضوعيًا. والظاهرة الرابعة هي وجود التواصل اللغوي الإنساني.

ويدافع سيرل عن وجهة نظره الأنطولوجية التي يسميها الواقعية الخارجية external realism وهي "واقعية لأنها تقرر وجود العالم الواقعي، وخارجية لكي تكون متميزة من أنواع أخرى من الواقعية، مثل الواقعية المتعلقة بالموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) mathematical realism أو الواقعية المتعلقة بالحقائق الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية) realism ethical"[8] وتعني الواقعية الخارجية بطريقة أخرى أن "العالم (أو بشكل بديل الواقع أو الكون) يوجد وجودًا مستقلاً عن تمثيلاتنا representations له"[9]. فما المقصود بالتمثيلات في هذا السياق؟ الجواب هو: "تملك الكائنات البشرية مجموعة متنوعة من الطرق المترابطة لتقريب ملامح العالم وتمثيلها لذواتها. وتتضمن هذه الطرق الإدراك الحسي، والتفكير، واللغة، والاعتقادات، والرغبات، بالإضافة إلى الصور، والخرائط، والرسوم البيانية، ونحو ذلك. وسوف أُسَمِّي هذه الطرق بشكل عام التمثيلات. وملمح التمثيلات المحددة هكذا هو أنها جميعًا ذات قصدية، قصدية باطنية intrinsic intentionality كما هو الحال في الاعتقادات والإدراكات الحسية، وقصدية مشتقة derived intentionality كما هو الحال في الخرائط والجمل"[10].

ويضيف سيرل إلى هذه الواقعية الخارجية، نظرية التناظر في الصدق correspondence theory of truth. وهذه النظرية تُعَدُّ واحدة من أشهر نظريات الصدق وأكثرها قبولاً وأكثرها إثارة للجدل والخلاف أيضًا. وتعتمد على فكرة عامة تقول إن الصدق يتوقف على علاقة مع الواقع. أي أن الصدق خاصية علاقية relational property. صحيح أن الصدق خاصية للاعتقادات أو الجمل أو كائنة ما تكون حوامل الصدق، ولكن الاعتقادات لابد من أن تكون صادقة بمقتضى شيء خارجي ترتبط به بعلاقة ما. ومهمة نظرية الصدق بصفة عامة هي توضيح هذه العلاقة. والتفسير الذي تقدمه نظرية التناظر لهذه العلاقة

هو أن الصدق تناظر مع الواقع. وإذا شئت عبارة موجزة تجمع لك لب لباب نظرية التناظر، فإليك هذه العبارة: يكون الاعتقاد (أو الجملة) صادقًا إذا كان يناظر واقعة معينة، ويكون كاذبًا إذا كان لا يناظر أية واقعة. ولست أريد أن أخوض بك الآن في اختلاف أنصار هذه النظرية ونقادها فيما عساها أن تكون علاقة التناظر هذه، وما عساها أن تكون الوقائع[11]، وحسبي أن أقول إنها حظيت بتأييد عدد كبير من الفلاسفة بدءًا من أرسطو قديمًا حتى مور وفتجنشتين وسيرل في عصرنا.

ولا ترتكز الواقعية الخارجية عند سيرل على احترام الحقائق المتعلقة بكيفية وجود العالم فحسب، وإنما ترتكز أيضًا على النظر إلى هذه الواقعية ونظرية التناظر على أنها "افتراضات مسبقة أساسية لأي فلسفة معقولة، فضلاً عن أي علم معقول"[12]. وهذا يعني أن سيرل لا يعتبر الواقعية الخارجية مجرد وجهة نظر أو رأي مثلما يرى المرء أن أمل دنقل هو شاعر الرفض والتمرد، وإنما يعتبرها شرطًا أساسيًا للعقلانية. فهذه الواقعية هي التي تفسح المجال أمام إمكانية وضع نظريات في العلم والفلسفة. وسر ذلك أن هذه النظريات تكتسب معقوليتها من كونها تمثيلات للطريقة التي توجد بها الأشياء وجودًا مستقلاً عن العقل. والشك في الوجود الواقعي المستقل للعالم، وأن هذا العالم ينطوي على أدلة مستقلة عن ذواتنا العارفة تكفي لتأييد نظرياتنا أو تفنيدها، يعني أن مشروع بناء النظريات العلمية والفلسفية لا طائل تحته ولا غناء فيه.

وبالإضافة إلى ما أسلفناه من طرق امتاز بها سيرل من غيره من التحليليين، هناك سببان آخران وراء تجاوز سيرل للفلسفة التحليلية. أولهما أن ما يقوله عن اللغة لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء اللغة أيضًا. وما يقوله عن العقل لا يهم الفلاسفة فحسب بل يهم علماء النفس أيضًا، وما يقوله عن العالم الاجتماعي لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء الاجتماع أيضًا. وما يقوله عن السبب والتفسير العلمي لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم العلماء أيضًا.[13] وما يقوله عن الفكر والوعي والذكاء الاصطناعي لا يهم فلاسفة العقل فحسب، وإنما يهم

علماء الأعصاب والذكاء الاصطناعي والكمبيوتر والعلم الإدراكي أيضًا. وأنت ترى إذن أن كتابات سيرل لا تشغل الفلاسفة وحدهم، بل تشغل طائفة كبيرة من العلماء وغيرهم من أصحاب العقول الممتازة الذين يطمحون إلى تمثل الفكر الرفيع وتذوق الثقافة العليا.

والسبب الثاني لتجاوز سيرل للتقليد التحليلي يتعلق بطريقته في الكتابة والتأليف وعرض أفكاره. إن ما يقوله يأتي بوضوح وصراحة. وبرغم أنه لم يجتنب اللغة الاصطلاحية الخاصة، فإنه عندما يستعملها نراه يستعملها بقصد واعتدال. وموقفه هو أنه إذا لم يستطع المرء التعبير عن نفسه تعبيرًا واضحًا صريحًا، فإن هذا علامة على أنه لا يعرف ما يتكلم عنه.[14] ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن تحري الوضوح والدقة هو الذي جعل سيرل يتجاوز غيره من التحليليين، لأن التحليليين جميعًا يتوقون إلى توضيح الأفكار ويعتبرونه هدفًا للفلسفة، والأقرب إلى الصواب القول إن الاقتصاد في استعمال المصطلح الفلسفي هو من أخص ما تمتاز به فلسفة سيرل.

4- منهج سيرل

إذا كان سيرل قد حاول أن يتجاوز الإطار التقليدي للفلسفة التحليلية، ويميز نفسه بين أقرانه من التحليليين بجملة من الخصائص، فهل اصطنع لنفسه منهجًا متميزًا أيضًا؟ الجواب لا؛ لأنه استخدم منهج التحليل المنطقي المتبع في الفلسفة التحليلية، وإن شئت عبارة أكثر دقة قل إنه استخدم النمط غير الصوري من التحليل المنطقي.

وها هو يصرح قائلاً: "عندما عالجت نظرية أفعال الكلام، حاولت تحليل الشروط الضرورية والكافية necessary and sufficient conditions لأداء أفعال الكلام ونطق الجملة. وهذا نوع من المنهج الكلاسيكي في الفلسفة التحليلية، أي الحصول على الشروط الضرورية والكافية. ولقد طبقت هذا المنهج على دراسة القصدية، وفي هذه الدراسة لم يكن السؤال عن الشروط الضرورية

والكافية لأداء الفعل، وإنما كان السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لكي تستوفي الحالة القصدية. وهذه هي شروط الاستيفاء conditions of satisfaction. ولقد زودني هذا التحليل بتحليل للمعنى؛ لأنني حصلت على هذا التحليل في حدود فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء. والمنهج هو نوع من التحليل المنطقي"[15].

ويطبق سيرل هذا المنهج على الموضوعات الأخرى التي تناولها مثل الفلسفة الاجتماعية. فنراه ينظر إلى واقع المؤسسات الاجتماعية ويتساءل: ما الواقعة المتعلقة بهذه القطعة من الورق التي تجعلها من فئة الجنيه؟ وما الواقعة المتعلقة بهذه المجموعة من المباني التي تجعلها جامعة القاهرة؟ وقل شيئًا كهذا عن الملكية والزواج ونحو ذلك من صور الواقع الاجتماعي.

وتعتمد فلسفة سيرل اعتمادًا قويًا على الحجة بالمعنى الفلسفي الدقيق، الذي يعني تقديم الأسباب للوصول إلى النتيجة. وحجة الحجرة الصينية Chinese Room Argument، على سبيل المثال، هي سبب لرفض وجهة نظر معينة في العقل ألا وهي القول إن العقل برنامج كمبيوتر mind is a computer program. وبصورة مماثلة ينظم سيرل مجموعة من الأسباب تبين لماذا نرفض صورة المذهب النسبي relativism المعروف بنزعة وجهة النظر perspectivism. ويتم تقديم الحجج بوضوح على أنها حجج. ويفضِّل سيرل هذا الأسلوب الحجاجي argumentative style أو أسلوب المحاجة على أسلوب الكتابة الفلسفية التي يقص فيها الفيلسوف قصة طويلة من منظور نظريته، التي يتأثر القارئ بمعقوليتها[16].

ويستعمل سيرل أيضًا منهج برهان الخلف أو الرد إلى المحال reductio ad absurdum (reduction to absurdity). وهو برهان غير مباشر indirect proof على إبطال قضية عن طريق بيان فساد النتيجة اللازمة عنها. وهذا البرهان حجة قديمة شائعة الاستعمال في تاريخ الفلسفة. ويسعى الفيلسوف من خلالها

إلى تفنيد وجهة نظر معينة تفنيدًا لا يسلك الطريق المباشر إلى إثبات بطلانها، وإنما يسلك الطريق غير المباشر من خلال إثبات أنها تتضمن شيئًا باطلاً أو محالاً. فنعرض وجهة النظر التي نريد فحصها من خلال فئة من الافتراضات أو القضايا، ثم نستخرج النتائج المترتبة عليها، والتي يتبين أنها نتائج يتناقض بعضها مع بعض. وفي هذه الحالة يتعذر الدفاع عن هذه الافتراضات ككل، ولا نجد بدًّا من رفض وجهة النظر لاحتوائها على تناقض ذاتي.

ويستعمل سيرل برهان الخلف ضد المذاهب والآراء الفلسفية التي تنتج نتائج نعرف أنها خاطئة. يستعمله ضد فلاسفة العقل الذين ينكرون وجود الوعي، أو الاعتقادات، أو المفاهيم الأساسية الأخرى في عالم العقل، ويوجهه ضد السلوكية اللغوية linguistic behaviourism كما يجسدها مذهب اللاتحديد في الترجمة indeterminacy of translation عند كواين. وينصحنا سيرل بأننا إذا حصلنا على شيء يظهر لنا بوضوح أنه كاذب، فعلينا أن نعرف أننا قد ارتكبنا خطأ على الأرجح. ويقول في ذلك: "لقد اكتسبت شيئًا في أكسفورد، مع أنه قد يكون شيئًا أتمتع به بالفعل، ألا وهو الإحساس بأنه من الأفضل لك ألا تقول شيئًا خاطئًا بصورة واضحة. وإذا أخبرك شخص ما بأننا لا نستطيع بالفعل أن نتواصل بعضنا مع بعض، أو أنك لا يمكن أن تعني "أرنب" عندما تقول "أرنب" – أقول إذا أخبرك شخص بشيء كهذا، فأنا أعرف أنه خاطئ. وأعرف أنك إذا تَوَصَّلْتَ إلى نتيجة سخيفة ومثيرة للضحك، فقد ارتكبت خطأ ومن الأفضل لك أن تعدل عن ذلك وتكتشف الخطأ. لا تقل شيئًا سخيفًا. هذا النوع من المادة تجده عند دريدا Derrida ومَن هم على شاكلته. أما أنا فلم يُغْرِني شيء من هذا بأية طريقة كانت"(17).

عرض كواين دعوى اللاتحديد في الترجمة في غير موضع من كتاباته مثل مقال "المعنى والترجمة" عام 1959 وكتاب **الكلمة والشيء** عام 1960، وكتاب **النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى** عام 1969، ومقال "في أسباب اللاتحديد في الترجمة" عام 1970، ومقال "اللاتحديد في الترجمة مرة أخرى" عام 1987،

وكتاب **ملاحقة الصدق** عام 1990، وكتاب **من المثير إلى العلم** عام 1995، وفي ردوده الكثيرة على نقاده. وتتخذ دعوى اللاتحديد في الترجمة عدة صور جاء في طليعتها تجربة الفكر thought experiment المتمثلة في الترجمة الجذرية radical translation. والترجمة الجذرية هي "ترجمة لغة بشر لم يتصلوا بغيرهم حتى اليوم"[18]. وإليك خلاصتها: هب أنك عالم لغة ذهبت بصحبة صديق فيلسوف إلى قبيلة من العصر الحجري تعيش في غابة معزولة تمامًا. وتسعى إلى ترجمة لغة هذه القبيلة إلى اللغة العربية. ومادامت لغة هذه القبيلة خاصة بها، فلن يكون في مقدورك الاستعانة بمعاجم، أو الاستعانة بالبنى النحوية المشتركة بين هذه اللغة والعربية. ولن يكون في مقدورك أيضًا الإفادة من الدراسة التاريخية للأصول المشتركة بين اللغات، طالما أن لغة هذه القبيلة لا صلة لها بلغات أخرى.

وفي صباح اليوم التالي خرجت وصديقك مع بعض الصيادين من أفراد هذه القبيلة للاستماع إليهم ومشاهدتهم وهم يمارسون جانبًا من الحياة ويستعملون اللغة التي تبغي تعلمها وترجمتها إلى لغتك. وبينما تسيرون في الغابة، وثب أرنب بعيدًا عن الأشجار والحشائش حتى صار في مجال الرؤية الواضحة. وهنا أشار أحد الصيادين قائلاً لزميله من أبناء القبيلة بهدوء (Gavagai) وفتحت دفتر ملاحظاتك وكتبت gavagai = أرنب. وشاهد صديقك الفيلسوف ما شاهدته، ومع ذلك تساءل: هل أنت متأكد من أن gavagai تعني أرنب؟ وكان جوابك: بكل تأكيد. وهل يمكن أن تعني شيئًا آخر؟ ورد صديقك: ألا يمكن أن تعني "جزء غير منفصل من الأرنب" "أو" الذبابة التي تلازم الأرنب"؟ ولعلك تميل في بادئ الأمر إلى رفض رد صديقك باعتباره يمثل نوعًا من الجدل الذي يفتن به الفيلسوف، ولكنك عندما تفكر على مهل يتبين أن صديقك ربما يكون محقًا فيما قال.

إن المعطيات الوحيدة المتاحة أمام عالم اللغة هي القوى التي تصطدم بحواس الصيادين (أبناء القبيلة الأصليين)، وسلوكهم القابل للملاحظة سواء كان لغويًا (متمثلاً في الكلام) أو غير لغوي (متمثلاً في الإشارة). والاعتماد على

هذه المعطيات وحدها هو ما تؤكد عليه السلوكية عند تفسير السلوك اللغوي. والرأي عند كواين أنه لا يوجد شيء في سلوك الصيادين أو البيئة المحيطة بهم يمكن أن يجيب إجابة محددة على السؤال عما إذا كان الصياد يعني بكلمة gavagai "أرنب" أو "جزء غير منفصل من الأرنب".

وجاء رد سيرل على كواين في مقال "اللاتحديد، والتجريبية، والمتكلم" (الذي نشر أولاً في **مجلة الفلسفة** عام 1987، وأعاد سيرل نشره في كتابه **الوعي واللغة** عام 2002) ليوضِّح أن دعوى اللاتحديد في الترجمة لا تثبت غموض الإشارة كما أراد كواين، وإنما تثبت أن السلوكية مخفقة في دراسة علم النفس واللغة. صحيح أن كواين لا ينكر وجود الحالات والعمليات العقلية الداخلية، ولكنه يعتبرها غير مفيدة وغير ملائمة لتطوير نظرية علمية تجريبية في اللغة. يقول سيرل: "وهذه الوجهة من النظر هي سلوكية لغوية مفرطة غاية الإفراط. والرأي عندي أنها كثيرًا ما تعرَّضت للنقد، وكثيرًا ما تعرَّضت للتفنيد من جانب تشومسكي في مراجعته لكتاب سكنر B.F. Skinner **السلوك اللفظي**. ويمكن أيضًا تفسير حجة الحجرة الصينية Chinese Room Argument عندي على أنها تفنيد للسلوكية. وإحدى الطرق لتفنيد هذه الصورة من السلوكية اللغوية المتطرفة... هي تقديم برهان خلف reductio ad absurdum لمقدماتها. وبالفعل، يبدو لي أن كواين قَدَّم هذا البرهان المشهور للخلف. إذا كانت السلوكية صادقة، فسوف يجري التخلي عن تمييزات معينة معروف بصورة مستقلة أنها صحيحة"(19).

ويخلص سيرل إلى النتيجة التالية: "إذا كان كل ما يوجد للمعنى هو نماذج من المثير والاستجابة، فسيكون من المستحيل تمييز المعاني، التي تكون قابلة للتمييز في الواقع. وهذا هو برهان الخلف"(20).

If all there were to meaning were patterns of stimulus and response, then it would be impossible to discriminate meanings, which are in fact discriminable. That is the reductio ad absurdum.

وتركيز كواين على السلوك الخارجي والمعطيات المتاحة بشكل بين ذاتي يحرم عالم اللغة - في رأي سيرل- من ينبوع غني من المعلومـات، ألا وهـو الاستبطان الذي يعرف به المرء حالته الخاصة أو حالة المتكلم، ويعـرف بـه أيضًا أن المعاني مسائل حقيقية من الناحية اللغوية والنفسية. ولكن كواين يـرفض النتيجـة التي انتهى إليها سيرل عندما يصرح: "قال بعض النقاد إن دعوى اللاتحديد تأتي نتيجة لمذهبي السلوكي، وقال بعضهم الآخر إنها برهان خلف لمذهبي السلوكي، وأنا أختلف مع النقطة الثانية ولكني أتفق مع الأولى"[21]. ويظهر الخلاف بين سيرل وكواين كم هي واسعة تلك الهوة بين المذهب العقلي القصدي والمذهب التجريبي السلوكي.

ومن ملامح المنهج التحليلي عند سيرل تحليل السؤال الفلسفي تحليلًا دقيقًا قبل محاولة الإجابة عليه، والمضي في عرض وجهة النظر الفلسفية قبل الوقوف على عناصر السؤال، وحدوده، وما ينطوي عليه من افتراضات تؤدي إلى غموض في الفهم وخطأ في الاستدلال، ناهيك عن أنه لا تؤدي إلى أي تقدم في حل المشكلات الفلسفية.

وفي هذا المعنى يقول سيرل: "والطريقة التي أحاول أن أبدأ بها هي أن أحلل السؤال أولاً. وبالفعل هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمنا إياه الفلسفة اللغوية في القرن العشرين: لا تسلم بالأسئلة. حلـل السؤال قبل أن تجيب عنه. إنني أحاول أن أستهل عملي بتحليل السؤال لإدراك ما إذا كان يرتكز على افتراض عقلي خاطئ، أو ما إذا كان يشبه المشكلة موضع البحث بفئة غير ملائمة من النماذج، أو ما إذا كانت المصطلحات المستخدمة في السؤال غامضة نسقيًا. وأجد بطريقة أو بأخرى أن المشكلات الفلسفية تتطلب على نحو مميز تفكيكًا وإعادة بناء قبل أن تعرف طريقها إلى الحل"[22].

5- فلسفة اللغة

لاحظ أرسطو أن استعمالات اللغة متباينة، وأن الاستعمال الخليق بعناية الفيلسوف والمنطقي هو القضية التي يجوز الحكم عليها بالصدق أو بالكذب، أما الأنواع الأخرى من استعمالات اللغة التي لا تضع عبارات أو قضايا من قبيل التوسل والوعد وغيرها، فقد أحالها إلى مجال البلاغة والشعر. ولقد أثر هذا التصور الأرسطي تأثيرًا سلبيًّا في المحاولات اللاحقة لتطوير نظرية عامة في استعمالات اللغة.

ومع ذلك فقد انتبه اثنان من الفلاسفة إلى ضرورة وضع نظرية عامة ودقيقة في اللغة هما توماس ريد Thomas Reid وأدولف ريناخ Adolf Reinach. فأما ريد فقد ميَّز بين الأفعال الاجتماعية social acts والأفعال الفردية solitary acts. الأفعال الاجتماعية، مثل الوعد، التحذير، يتطلب إنجازها عملية اجتماعية تحتاج إلى أن يوجِّه الفاعل فعله إلى شخص آخر. والأفعال الفردية، مثل الحكم، والاعتقاد، والقصد، والرغبة، وهي أفعال فردية لأن إنجازها لا يحتاج إلى أي كائن عاقل في الكون سوى الشخص الذي ينجزها.

وأما ريناخ الذي كان عضوًا في جماعة أتباع هوسرل التي تأسست في ميونخ خلال السنوات الأولى من القرن العشرين، فقد قَدَّم محاولة في الاستعمالات الأدائية للغة مثل الوعد والطلب والتحذير والتوسل والاتهام، وسماها – مثل ريد – الأفعال الاجتماعية، وعرضها في رسالة بعنوان "الأسس الأولية للقانون المدني" عام 1913. ولعل أخص ما تمتاز به محاولة ريناخ أنه طبق أفكاره في الاستعمالات اللغوية على الظواهر القانونية مثل العقد والتشريع.

ولم تحظَ نظرية ريد وريناخ في الأفعال الاجتماعية بأي تطوير في القرن العشرين؛ ذلك لأن الفلسفة التحليلية في العالم الناطق بالانجليزية، التي كتبت لها السيادة في الفلسفة المعاصرة، كانت قد تسلحت بالمنطق الحديث المستلهم لأفكار فريجه، واصطنعت تمييزات صارمة مثل التمييز بين القضايا التحليلية analytic

propositions والقضايا التركيبية synthetic propositions، والتمييز بين الجمل التقويمية evaluative sentences والجمل الوصفية descriptive sentences. ثم جاء جون أوستن ليلقي ظلالاً كثيفة من الشك على هذه التمييزات. وعند منتصف القرن العشرين، وجدنا كواين يشك أيضًا في هذه التمييزات وينتقدها نقدًا عنيفًا مسوغًا في مقالته "عقيدتان للتجريبية" عام 1951. والشيء الخليق بالملاحظة هنا أن نقد أوستن لهذه التمييزات يختلف في دوافعه عن دوافع كواين ويختلف في نتائجه عن نتائج كواين أيضًا.

ولست أريد أن أتتبع هذا الاختلاف الآن، وحسبي أن أشير إلى أن أوستن رأى أن وجهة النظر التي تقول إن الوظيفة الأساسية للغة والخليقة بعناية الفيلسوف هي الوصف، تمثل المغالطة الوصفية descriptive fallacy. وأحدث أوستن ما يشبه القطيعة داخل التيار التحليلي، وبدأت هذه القطيعة في مقالة "العقول الأخرى" عام 1946، وبلغت ذروتها في كتابه **كيف نصنع الأشياء بالكلمات** عام 1962. وفي "العقول الأخرى" ناقش أوستن الطرائق التي نستعمل بها عبارات من قبيل "أنا أعرف أن... " و"أنا على يقين من أن... " في اللغة الطبيعية العادية. ولاحظ أوستن أنني عندما أقول "أنا أعرف أن س هي ص"، لا أقول "لقد أنجزت عملاً للإدراك"، وإنما الصواب أنه عندما أقول "أنا أعرف، فأنا أعطي الآخرين كلمتي، أي أنني أمنح الآخرين ثقتي بالنسبة لقول إن س هي ص". وقل مثل ذلك عن الوعد. صحيح أن الوعد يفترض قصدًا للفعل، ولكن الوعد ليس في ذاته عملاً إدراكيًا. وعندما أقول أنا أعد "فأنا لا أعبر عن قصدي فحسب، وإنما عن طريق استعمال هذه الصيغة (أو قل أداء هذه الشعيرة) فأنا ألزم نفسي أمام الآخرين، وأخاطر بسمعتي بطريقة جديدة"(23).

وكانت أولى ملاحظات أوستن في نظريته البديلة للغة أن هناك فئة من المنطوقات ذات معنى ولكنها لا توصف بالصدق أو الكذب. فالذي يقول "أنا أعد أن أراك غدًا" لا يكتب تقريرًا عن الوعد، والذي يقول: "أنا أقبل هذه الفتاة لتكون لي زوجة شرعية" لا يكتب تقريرًا ولا وصفًا للزواج. ومثل هذه

المنطوقات ليست حالات للوصف describing أو التقرير، وإنما هي حالات للفعل doing. وَسَمَّى أوستن هذه المنطوقات "المنطوقات الأدائية" performative utterances، وقابل بينها وبين المنطوقات التقريرية constative utterances. وأثمرت هذه المقابلة ملمحين أساسيين:

1- المنطوقات التقريرية توصف بأنها صادقة أو كاذبة، أما المنطوقات الأدائية فلا تكون صادقة أو كاذبة، وإنما توصف بأنها ملائمة felicitous أو غير ملائمة infelicitous اعتمادًا على ما إذا كانت قد أنجزت إنجازًا صحيحًا وناجحًا وكاملاً.

2- المنطوقات الأدائية ليست أقوالاً فحسب وإنما هي أيضًا أفعال لأشياء، أما المنطوقات التقريرية فهي مجرد أقوال أو تقريرات.

ولكن أوستن تخلى في كتاب كيف نصنع الأشياء بالكلمات عن نظرية المنطوقات الأدائية أو التمييز الأدائي – التقريري، وسر ذلك أن كثيرًا من المنطوقات الأدائية يتضح في النهاية أنها قابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة. خذ التحذير مثلاً، تجد أنه قابل للوصف بالصدق أو الكذب. ومن ناحية ثانية، انظر إلى التقريرات تجد أنها أدائية، وإذا وضع المرء عبارة وأقام عليها الدليل الملائم فهي عبارة ملائمة. وتخلى أوستن عن نظرية المنطوقات الأدائية من أجل نظرية عامة في أفعال الكلام speech acts. وأسهم في هذه النظرية عدة إسهامات. أولاً، جمع أمثلة أفعال الكلام. وثانيًا، صنف هذه الأفعال وفهرسها. ثالثًا، حدد لها معانيها. ثم جاء سيرل ليكمل عمل أوستن من خلال تقديم الإطار النظري المطلوب لهذه النظرية. وداخل هذا الإطار، أوضح اتحاد الأبعاد الثلاثة المتضمنة في الفعل الكلامي وهي المنطوق utterance، والمعنى meaning، والفعل action.

ويقرر سيرل أن "إحدى المزايا العظيمة في نظرية أوستن عن أفعال الكلام هي أنها مَكَّنَت الفلاسفة اللاحقين من فهم فلسفة اللغة باعتبارها فرعًا من فلسفة

الفعل philosophy of action. وطالما أن أفعال الكلام هي أفعال مثل أية أفعال أخرى، فإن التحليل الفلسفي للغة يكون جزءًا من التحليل العام للسلوك الإنساني. وطالما أن السلوك الإنساني القصدي هو تعبير عن الظواهر العقلية، فإنه يثبت في نهاية الأمر أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل جوانب مختلفة بالفعل من مجال أكبر، أعني فلسفة العقل. وفي هذه الوجهة من النظر، لا تكون فلسفة اللغة فلسفة أولى first philosophy، وإنما تكون فرعًا من فلسفة العقل. وعلى الرغم من أن أوستن لم تطل به الحياة حتى ينجز برنامج البحث المتضمن في اكتشافاته، فإن العمل التالي - بما في ذلك عملي - قد أنجز هذا البحث"(24).

وأفعال الكلام، في رأي سيرل، هي أقل الوحدات في التواصل اللغوي أو قل إن الفعل الكلامي هو أقل وحدة في استعمال اللغة الفعلي. وخلال تطويره لنظرية أوستن في أفعال الكلام، أفاد أيضًا من إسهامات جرايس في هذه النظرية، وبخاصة نظريته القصدية في المعنى والمبادئ العقلية للتعاون التحادثي conversational co-operation. وعندما نظر سيرل إلى الكلام بوصفه نوعًا من الفعل القصدي، استطاع أن يطرح الأسئلة القديمة الغامضة مثل "كم عدد أنواع المنطوقات؟" في صيغة جديدة مثل: كم عدد أنواع الأفعال المتضمنة في الكلام illocutionary acts؟ وطالما أن هذه الصيغة الجديدة تتساءل: كم عدد الطرق الممكنة لكي يربط المتكلمون المضامين القضوية بالواقع في أداء الأفعال التي تعبر عن مقاصد متضمنة في الكلام Illocutionary intentions؟ كان في مقدورنا أن نحصل على إجابة محددة وتحليل بنية هذه المقاصد يكشف عن خمسة أنماط من الفعل المتضمن في الكلام وهي:(25)

1 - الأفعال التوكيدية assertive acts، وغايتها هي تعهد من جانب المتكلم للمستمع بصدق ما يقول. وفي هذه الأفعال نخبر غيرنا من الناس بكيفية وجود الأشياء. وأبرز هذه الأفعال هي القضايا propositions، والعبارات statements، والأوصاف descriptions.

2 - الأفعال التوجيهية directive acts، وغايتها هي أن المتكلم يحمل المستمع على فعل أشياء معينة، أي يسلك بطريقة تجعل سلوكه يضاهي المحتوى القضوي للتوجيه. وأبرز أمثلة هذه الأفعال هي الأوامر، والمطالب، والالتماسات.

3 - الأفعال الإلزامية commissive acts، وغايتها هي التزام المتكلم أمام المستمع بفعل أشياء معينة. وأمثلة هذه الأفعال هي الوعود، والنذور، والتعهدات، والتعاقدات.

4 - الأفعال التعبيرية expressive acts، وغايتها هي التعبير عن مشاعرنا ومواقفنا. وأمثلتها هي الاعتذار، والشكر، والتهنئة، والترحيب، والتعزية.

5 - الأفعال التصريحية declarative acts، وغايتها هي أن يحدث المتكلم تغييرًا في العالم عن طريق نطقه للكلام، ولذلك يتغير العالم لمضاهاة المحتوى القضوي للمنطوق. وأمثلة هذه الأفعال هي "أعلن أنك زوجتي" و"أنت مفصول من العمل".

على أن سيرل لم يقنع بتقديم نظرية في استعمالات اللغة فحسب. وسر ذلك هو اعتقاده بأنه حتى عندما نصنف استعمالات الأفعال تصنيفًا جيدًا ونفهم معانيها فهمًا كاملاً، سوف تبقى مشكلات فلسفية حقيقية تتطلب حلاً مثل طبيعة الالتزام، والمسئولية، وإنجاز الأفعال بحرية وإرادة وعقلانية، ولعل هذا ما يكشف عنه عنوان أحد كتبه المتأخرة **العقلانية في الفعل** عام 2001. وليس غريبًا إذن أن ننظر إلى دراسة سيرل للغة في كتاب **أفعال الكلام** على أنها خطوة ابتدائية في طريق طويل لا تزال تتوالى فيه الخطى. وليس غريبًا أيضًا أن يرى سيرل نفسه أن حل المشكلات المشار إليها يتطلب دراسة موضوعات أخرى غير اللغة مثل العقل، والمخ، والوعي، والقصدية، وقوانين الطبيعة، وبنية الواقع الاجتماعي. وبعد أن قدَّمَ سيرل إسهاماته الأولى في كتابه الأساسي **أفعال الكلام** عام 1969، أراد أن يتحول إلى معالجة مشكلات نظرية المعنى، وتجلى ذلك في كتاب التعبير

Scanned by CamScanner

والمعنى: دراسات في نظرية أفعال الكلام 1979، ثم عاد وَقَدَّمَ تحليلاً مفصلاً لنظرية أفعال الكلام في كتاب - بالاشتراك مع دانيال فندرفكن Daniel Vanderveken - بعنوان أسس المنطق المتضمن في الكلام عام 1985.

6- فلسفة العقل

وفي أواخر الثمانينيات من القرن العشرين تحوّل اتجاه سيرل إلى دراسة فلسفة العقل. وإن شئت عبارة موجزة تعرف بها فلسفة العقل، قل هي دراسة المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعقل والحالات العقلية، مثل طبيعة العقل، وعلاقة العقل بالجسم، ومعرفة العقل، والوعي، والقصدية، ونحو ذلك. وكانت فلسفة اللغة منذ خمسين عامًا خلت تعتبر الفلسفة الأولى، ولكن طرأ تغير على الفلسفة في الربع الأخير من القرن العشرين، أصبحت معه فلسفة العقل في قلب الفلسفة، وأصبحت فروع الفلسفة مثل الإبستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة الفعل، وحتى فلسفة اللغة، تعتمد على فلسفة العقل، وتعد فروعًا منها في بعض الحالات. ولذلك يرى سيرل أن فلسفة العقل هي الآن الفلسفة الأولى.

وهناك مجموعة من الأسباب وراء هذا التغير حسبنا منها الإشارة إلى سببين: الأول أنه أصبح واضحًا لعدد كبير من الفلاسفة أن فهمنا للقضايا في عدد كبير من الموضوعات، مثل طبيعة المعنى والعقلانية واللغة بصفة عامة، يفترض مسبقًا فهمًا للعمليات العقلية الأساسية. على سبيل المثال، تعتمد طريقة تمثيل اللغة للواقع على الطرق الأساسية بيولوجيًا التي يمثل بها العقل الواقع. وبالفعل فإن التمثيل اللغوي هو توسيع فعال للتمثيلات العقلية الأساسية مثل الإدراك الحسي والمقاصد والاعتقادات والرغبات. والسبب الثاني هو ظهور فرع جديد هو العلم المعرفي cognitive science يسر للفلسفة المجالات الكاملة للبحث في الإدراك البشري في كل صوره(26). والعلم المعرفي هو دراسة علمية للإدراك والتفكير تتعاون فيه فروع معرفية بينية مثل علم النفس، والفلسفة، وعلم الكمبيوتر، والذكاء الاصطناعي، والأنثروبولوجيا، وعلم اللغة، وفسيولوجيا الأعصاب.

ولقد ألمح سيرل إلى تحوله من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل في السيرة الذاتية الموجزة التي أوضح فيها إسهامه في العقل بقوله: "نشأ عملي في فلسفة العقل من عملي المبكر في فلسفة اللغة، وبصفة خاصة نظرية أفعال الكلام. ولقد عنى معظم عملي في فلسفة العقل بموضوعات في القصدية وبنيتها، وعلى وجه الخصوص قصدية الإدراك الحسي والفعل. وعلاقة قصدية العقل بقصدية اللغة. وكتبت بصورة واسعة أيضًا في العلم المعرفي cognitive science وخاصة عيوب النموذج الحسابي في العقل computational model of mind. وارتبط جانب آخر من عملي بمشكلة العقل والجسم وطبيعة الوعي وبنيته، وعلاقة الوعي باللاوعي، والصيغة الملائمة للتفسير في العلوم الاجتماعية وتفسير السلوك الإنساني بصفة عامة"(27).

واستهلَّ سيرل دراسته لفلسفة العقل بعدة مقالات أبرزها "ما الحالة القصدية؟" عام 1979، و"العقول، والأمخاخ، والبرامج" عام 1980، و"القصدية الباطنية" عام 1980، و"الفلسفة التحليلية والظواهر العقلية" عام 1981، و"القصدية والمنهج" عام 1981، و"أسطورة الكمبيوتر" عام 1982. ثُمَّ تَوَّجَ كل هذه المحاولات بكتاب **القصدية: مقال في فلسفة العقل** عام 1983. وربما يوحي العنوان أن تحولاً كبيرًا قد حدث من اللغة إلى موضوع جديد مختلف عنها تمام الاختلاف وهو العقل. ولكن الحق أن سيرل في كتاب **القصدية** طبق الأفكار التحتية لنظريته في أفعال الكلام على نظرية القصدية تطبيقًا عامًّا. ولم يفرغ سيرل تمامًا من الحديث عن اللغة، ولكن ما يقوله عنها الآن ليس تحليلاً لبنيتها المنطقية، وإنما وضعها في علاقة مع العقل والمجتمع.

وهناك هدفان أساسيان من دراسة القصدية. الأول هو إثبات كيف ترتبط اللغة بالعقل، ذلك أن الطريقة التي يرتبط بها العقل واللغة هي أنهما يظهران القصدية معًا. ولكن لمن تكون الأسبقية: قصدية اللغة أم قصدية العقل؟ جوابنا عن هذا السؤال أن سيرل يجعل قصدية العقل أسبق من قصدية اللغة، قصدية العقل أساسية، وقصدية اللغة مشتقة.

وفي الصفحة الأولى من مقدمة كتاب **القصدية**، يقرر سيرل أسبقية العقل على اللغة، وأن فلسفة العقل هي "الفلسفة الأولى"، ثم تأتي فلسفة اللغة بعد ذلك. ويقول في هذا المعنى: "الافتراض الأساسي القائم وراء تناولي لمشكلات اللغة هو أن فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل. وقدرة أفعال الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء في العالم هي امتداد لقدرات أساسية على نحو بيولوجي كبير للعقل (أو المخ) لربط الكائن الحي بالعالم عن طريق حالات عقلية من قبيل الاعتقاد والرغبة، ومن خلال الفعل والإدراك الحسي على وجه الخصوص. وطالما أن أفعال الكلام نوع من الفعل الإنساني، وطالما أن قدرة الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء هي جزء من قدرة عامة جدًا للعقل على ربط الكائن الحي بالعالم، فإن أي تقرير كامل عن الكلام واللغة يتطلب تقريرًا عن الكيفية التي يربط بها العقل / المخ الكائن الحي بالواقع"[28].

والهدف الثاني من وراء دراسة القصدية هو رسم معالم الطريق لدراسة العقل دراسة صحيحة، تفيد من نتائج العلم وبخاصة فسيولوجيا الأعصاب وكيفية عمل المخ، وتستبعد في الوقت نفسه الأفكار الفلسفية الخاطئة في دراسة العقل عامة والقصدية خاصة، مثل السلوكية behaviorism، والوظيفية functionalism، والنزعة الحسابية computationalism. ولا يخلو كتاب من كتب سيرل المتأخرة التي صدرت بعد القصدية إلا وتجد فيه نقدًا نسقيًا منهجيًا لهذه النظريات. وهو نقد يقوم في غالب الأمر على الحجة والبرهان.

7- فلسفة المجتمع

لم يشأ سيرل أن ينهي كتابه **إعادة اكتشاف العقل** 1992 من دون أن يقترح بعض المقترحات للدراسة الملائمة للعقل، ومن بينها الجملة الأخيرة في الكتاب "نحن في حاجة إلى إعادة اكتشاف السمة الاجتماعية للعقل"[29]. وجاءت هذه الجملة بمثابة الإعلان عن كتابه التالي **بنية الواقع الاجتماعي** 1995. ومن الحق أن سيرل حين ألح في دراسة بنية الواقع الاجتماعي لم يفكر في دراستها من منظور النظريات الوضعية في العلوم الاجتماعية، ولم يفكر في دراستها من منظور فلسفة

العلوم الاجتماعية، على النحو الموجودة عليه الآن، أو الفلسفة السياسية، وإنما أراد دراسة فلسفية للمجتمع تكون قائمة بذاتها.

وتاريخ الفلسفة شاهد على أن الفروع الجديدة المبتكرة تأتي استجابة لتطورات داخل الفلسفة وخارجها على حد سواء. وهكذا، على سبيل المثال، في الجانب المبكر من القرن العشرين تم ابتكار فلسفة اللغة، بالمعنى الذي نستعمل به هذا التعبير الآن، استجابة لتطورات في المنطق الرياضي وعمل في أسس الرياضيات. وحدث تطور مماثل في فلسفة العقل. "وأود أن أقترح أنه في القرن الحادي والعشرين سوف نحس حاجة ملحة إلى ما سوف أسميه فلسفة المجتمع philosophy of society، ولابد من أن نحاول تطويرها بالتأكيد. ونحن نميل في الوقت الحاضر إلى تفسير الفلسفة الاجتماعية social philosophy على أنها إما فرع من الفلسفة السياسية (وبالتالي تعبير "الفلسفة الاجتماعية والسياسية"، أو نميل إلى تفسير الفلسفة الاجتماعية على أنها دراسة فلسفة العلوم الاجتماعية، والدارس الذي يتلقى في الوقت الحالي مقررًا دراسيًّا يُسَمَّى الفلسفة الاجتماعية إما أن يدرس على الأرجح رولز Rawls في العدالة (الفلسفة السياسية) أو همبل Hempel في تفسيرات القانون الشامل في العلوم الاجتماعية (فلسفة العلم الاجتماعي). وأقترح أننا لابد من أن تكون لدينا فلسفة مجتمع قائمة من غير دعامة، تقوم للعلوم الاجتماعية بالطريقة التي تقوم بها فلسفة العقل لعلم النفس والعلم المعرفي، أو تقوم بها فلسفة اللغة لعلم اللغة"[30].

وعلى رأس أسئلة أنطولوجيا الواقع الاجتماعي يأتي السؤال: كيف تستطيع الكائنات البشرية، من خلال تفاعلاتها الاجتماعية البينية أن تبدع واقعًا اجتماعيًّا موضوعيًّا للمال والملكية والزواج والحكم، وهلم جرًّا، عندما لا توجد هذه الكيانات بمعنى ما إلا بمقتضى اتفاق جمعي أو اعتقاد في أنها توجد؟ ويرى سيرل أننا نحتاج في دراستنا للواقع الاجتماعي والسياسي إلى فئة من المفاهيم سوف تمكننا من وصف هذا الواقع من مسافة وسطى إذا جاز التعبير. وسر ذلك أن المشكلة التي تواجهنا في التعامل بنجاح مع الواقع الاجتماعي هي أن مفاهيمنا إما

أنها مجردة تجريدًا شديدًا كما هو الحال في الفلسفة السياسية التقليدية مثل مفاهيم العقد الاجتماعي أو الصراع الطبقي، أو تميل إلى أن تكون صحفية في جوهرها، تعالج الأسئلة اليومية في السياسة وعلاقات القوة[31].

كيف ننسجم مع الكون؟ كيف يعمل العقل؟ كيف تعمل اللغة؟ كيف يبدع العقل واقعًا اجتماعيًّا موضوعيًّا؟ تلكم هي أبرز الأسئلة التي يدور حولها تفكير سيرل ويسعى إلى الإجابة عنها. وكلي أمل أن تجد القارئ في كتابي هذا بعض الإجابات المفيدة، وأن تثير هذه الإجابات في نفسك شيئًا من الحوار الخصب الذي يدفع إلى طلب الحق بقدر طاقة البشر.

هوامش الفصل الثاني

(1) Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, Montevideo, Uruguay: Libros EnRed, 2001, p. 34.

(2) Ibid., p.37.

(3) Ibid., pp. 44-45.

(4) Anthony Kenny, *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2000, p. 211.

(5) John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui– James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996, p.2.

(6) Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," in Barry Smith (ed.), John Searle, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.1.

(7) John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 4.

(8) John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books, 1999, p.13.

(9) John R. Searle, *Construction of Social Reality*, New York and London: the Free Press, 1995, p. 150.

(10) Ibid., pp. 150 – 151.

(11) انظر في أنواع التناظر، والاعتراضات على نظرية التناظر في الصدق، كتابنا: نظرية المعرفة المعاصرة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005، ص103-116.

(12) Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," p. 2.

وانظر الرؤية المعتدلة من نظرية التناظر في الصدق التي يقدمها سيرل في مقالة "الصدق: إعادة النظر في آراء ستراوسون".

John R. Searle, "Truth: A Reconsideration of Stawson's Views," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp. 395-400.

وتأمل رد ستراوسون، الناقد لنظرية التناظر، القائل إنها ليست معتدلة بصورة كافية:

P.F Strawson, "Reply to John Searle," in Lewis Edwin Hahn (ed.), The Philosophy of P.F. Strawson, p. 402.

(13) Nick Fotion, *John Searle*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000, p. 2.

(14) Ibid., p. 2.

(15) Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, pp. 268 – 269.

(16) William Hirstein, On Searle, Belmont, Calif.: Wadsworth, 2001, p.7.

(17) Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, p. 29.

(18) W.V. Quine, *Word and Object*, Cambridge: Mass.: MIT Press, 1964, second printing, (first ed. 1960), p. 28.

(19) John R. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 227.

ويعلق سيرل على إمكانية تفسير حجة الحجرة الصينية على أنها تفنيد للسلوكية بقوله: في حجة الحجرة الصينية يتبع الإنسان الموجود بالحجرة برنامج الكمبيوتر الذي يجعل سلوكه اللفظي غير قابل للتميز من سلوك المتكلم الصيني، ولكن هذا الإنسان لم يفهم اللغة الصينية برغم ذلك. إنه يستوفي المعيار السلوكي للفهم من غير أن يفهم بالفعل. وهكذا فإن تفنيد الذكاء الاصطناعي القوي هو بالأحرى تفنيد للسلوكية.

- Ibid., p. 227, note. 3: and see also John R. Searle, " Twenty – One years in the Chinese Room," in *View into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, John Preston and Mark Bishop (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 51-69.

(20) Ibid., p. 228, and see also John R. Searle, "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, No. 1, March 1995, p. 231.

(21) W.V. Quine, "Indeterminacy of Translation Again," *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIV, No.1, 1987, p. 5.

(22) John R. Searle, *Consciousness and Language*, p.2.

(23) J.L. Austin, *Philosophical Papers*, second edition, J.O. Urmson and G.J.Warnock (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1970, p.99.

(24) John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui – James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, p.8; and see also John R. Searle, " J.L.Austin (1911-1960)," in *A Companion to Analytic Philosophy*, Aloysius P. Martinich and David Sosa (eds.), Oxford /Malden MA: Blackwell, 2001, pp. 218-220.

(25) John R. Searle, *Mind, language and Society: Philosophy in the Real World*, pp. 148-150.

(26) John R. Searle, *Philosophy in A New Century: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.14.

(27) John R. Searle, "Searle, John R.," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1998, p. 544.

(28) John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, p.vii.

(29) John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: Mass.: MIT Press, 1992, p. 248.

(30) John R. Searle, *Philosophy in A New Century: Selected Essays*, p.19.

(31) Ibid., p. 20.

الفصل

الثالث

3

سيرل ومشكلة الوعي

1 - لغز الوعي

الإنسان كائن عجيب، تراه يتيه فرحًا وغرورًا عندما يتحدث عن معرفته بالطبيعة وبعض أسرارها، فإذا ما سئل عن أشياء حقيقية في نفسه ولا تستقيم له حياة من دونها مثل الوعي، تراه وقد أخذته الحيرة من كل جانب. وأنت لا تجانب الصواب إذا قلت: لا توجد ظاهرة أكثر ألفة لنا في العالم من الوعي، ولا توجد ظاهرة أكثر حيرة لنا في العالم من الوعي أيضًا. فنحن نعرف الوعي معرفة حميمة أكثر من معرفتنا لبقية العالم، ولكننا نفهم بقية العالم فهما يفوق فهمنا للوعي. والعجيب أن ظاهرة الوعي هذه المألوفة لكل واحد منا مراوغة كأشد ما تكون المراوغة لأية دراسة منهجية سواء في العلم أم في الفلسفة. ولم يكن غريبًا بعد ذلك أن يسلم الفلاسفة والعلماء بأن الوعي هو اللغز الأكبر.

وعندما يفكر المرء في الوعي يجد نفسه أمام لغز يشبه لغز الزمان عند القديس أوغسطين (345-430) الذي عرضه في **الاعترافات** على النحو التالي: عندما لا يطرح المرء السؤال "ما الزمان؟" فإنه يعرف ما عساه أن يكون الزمان، ولكنه إذا طرح السؤال فإنه لا يعرف عن الزمان شيئًا[1]. فما الذي يفضي بنا إلى الوقوع في لغز الوعي؟

الوعي و الزمان

إن الإجابة عن هذا السؤال تأخذنا إلى سؤال آخر وهو: كيف توجد الأشياء في العالم؟ وهنا نجد أنه من الصواب إلى حدٍّ ما أن نقدم إجابة علمية بدلًا من الإجابة الفلسفية. والإجابة العلمية هي ثمرة لنتائج العلم الحديث. هناك قضيتان في العلم الحديث يضعهما كثير من العلماء موضع الثقة نظرًا لكثرة الأدلة التي تقوم على صحتهما. وهاتان القضيتان هما النظرية الذرية في المادة والنظرية التطورية في الأحياء. وتبعًا لهاتين النظريتين نجد أن الكون يتألف من كائنات عبارة عن ذرات في مجالات القوة. وعادة ما تأخذ هذه الذرات بنية عضوية في أنظمة، ويتم تعيين حدود النظام عن طريق علاقاته السببية. وأمثلة هذه الأنظمة هي الكواكب والجبال والأشجار والأنهار والحيوانات، وبعض هذه الأنظمة أنظمة عضوية. ومن بين الأنظمة العضوية نجد الكائنات الحية التي توجد اليوم بوصفها أعضاء في أنواع تطوَّرت عبر الزمن. وطورت بعض أنواع الأنظمة العضوية أجهزة عصبية، وهذه الأجهزة العصبية تطورت حتى وصلنا إلى "العقول"[2].

ومادامت السمة الأساسية التي تميز "العقل" هي الوعي، فإن العالم قبل بزوغ الوعي كان عالمًا ماديًّا محضًا لا يزيد عن أن يكون موضوعات تتفاعل تفاعلًا سببيًّا، وتتألف من أجزاء مادية وتتعرض لمجموعة من القوى الفيزيائية

مثل الجاذبية الأرضية وتسير وفقًا للقوانين الفيزيائية. كانت الأشياء في الكون إذ
مادة غير حية وخالية من الإدراك، وبالتالى فهو عالم من كتل تلف وتدور. ولكن
تأمل الخبرة الواعية: إنها تبدو بحيث تكون ظاهرة من نظام آخر. فالإدراك الذاتي
ليس جزءًا من عالم فيزيائي يتألف من كتل مادية في المكان. وعندما يضاف الوعي
إلى العالم فإننا نحصل على شيء جديد حقًا، وليس مجرد إعادة تنظيم لما يكون لدينا
بالفعل. فالوعي شيء إضافي، والنظرية التي تصلح لتفسير العالم بدون خبرة
واعية تبدو غير كافية بصورة جذرية لتفسير العالم الذي يتضمن الخبرة الواعية[3]
فكيف نلائم بين الوعي باعتباره ظاهرة خاصة غير مادية، وهذه الرؤية العلمية
المادية للعالم؟ وكيف نفسر الوعي غير الطبيعي في حدود طبيعية؟ وكيف استطاع
الوعي أن ينشأ من المادة؟

إن هذه الأسئلة وما نسج على منوالها تكشف عن وجود ما أصبح يُسَمَّى في
العرف الفلسفي باسم الفجوة التفسيرية explanatory gap. يقول عالم الأحياء
الانجليزى توماس هكسلي Thomas Huxley (1825-1895) في كتابه دروس
في الفسيولوجيا الأولية: "كيف يحدث شيء جديد بالملاحظة هكذا مثل الوعي
كنتيجة لإثارة نسيج عصبي، ولا يقبل التفسير تمامًا مثل ظهور الجني من المصباح
عندما يحكه علاء الدين".[4] ويعود مصطلح الفجوة التفسيرية إلى جوزيف ليفين
Joseph Levine الذي عرضه لأول مرة في معرض نقده للنزعة المادية في فلسفة
العقل في مقالته النزعة المادية والكيفيات: الفجوة التفسيرية 1983، ويقرر أن من
بين أسباب الشك في كفاية النظريات الفيزيائية في العقل هو الاتهام الذي مؤداه
أن هذه النظريات "تهمل" الجانب الواعي الكيفي من الحياة العقلية، والنظريات
الفيزيائية تهمل الكيفيات بالمعنى الإبستمولوجي؛ لأنها تظهر عجزنا عن تفسير
السمة الكيفية في حدود الخصائص الفيزيائية للحالات الحسية. ووجود هذه
الفجوة التفسيرية يشكل نقصًا عميقًا في النظريات الفيزيائية في العقل.[5] نحن
إذن لا نملك تصورًا للطبيعة الفيزيائية يجيز لنا أن نفهم كيف يمكن تفسير خبراتنا
الذاتية.

مهم
نيلك

وهكذا يمثل الوعي عقبة في البحث عن فهم علمي للكون. إن علم الفيزياء لم يكتمل بعد، ولكنه مفهوم جيدا، وتغلب علم الأحياء على كثير من الألغاز القديمة التي كانت تحيط بطبيعة الحياة. وهناك ثغرات في فهمنا لهذه المجالات، ولكنها لا تبدو عسيرة المعالجة. ونحن نملك فهمًا لما عساه أن يكون حلًّا لهذه المشكلات، ولا نحتاج إلا إلى تفصيلات صحيحة. وحتى في علم العقل نجد أن قدرًا كبيرًا من النجاح قد تحقق. والعمل الحالي في العلم الإدراكي وعلم الأعصاب يقودنا إلى فهم أفضل للسلوك البشري وفهم العمليات التي تدفعه. وليس من شك في أننا لا نملك نظريات تفصيلية كثيرة عن الإدراك، ولكن التفصيلات لا يمكن أن تكون أبعد مما هو معقول. ومع ذلك لا يزال الوعي محيرًا كما كان دائمًا، ولا يزال يبدو ملغزا أن سبب السلوك لابد من أن يكون مصحوبًا بحياة داخلية ذاتية subjective inner life. ونحن نملك سببًا جيدًا للاعتقاد بأن الوعي ينشأ من أنظمة فيزيائية مثل الأمخاخ، ولكننا نملك فكرة ضئيلة عن كيفية ظهوره أو عن سبب وجوده على الإطلاق. إن النظريات العلمية الحالية لا تمس الأسئلة الصعبة حول الوعي. نحن لا نفتقر إلى نظرية تفصيلية فحسب، وإنما نحن واقعون في ظلام دامس حول كيفية ملاءمة الوعي للنظام الطبيعي"(٦).

ويقرر دانيال دينيت في كتاب الوعي مفسرًا 1991: "أن الوعي الإنساني هو تقريبًا اللغز الأخير المتبقي ... وهناك ألغاز أخرى كبيرة: لغز أصل الكون، ولغز الحياة والتكاثر، ولغز التصميم الموجود في الطبيعة، ولغز الزمان والمكان والجاذبية الأرضية... ونحن لا نملك حتى الآن إجابات نهائية عن الأسئلة المتعلقة بعلم الكون وفيزياء الذرة، وعلم الوراثة الفردي، والنظرية التطورية، ولكننا نعرف كيف نفكر حولها. والألغاز لا تتلاشى أو تزول نهائيًا وإنما تخف حدتها ... ومع ذلك فإننا لا نزال مع الوعي في لبس شديد. فالوعي يقف اليوم بمفرده باعتباره الموضوع الذي يترك حتى المفكرين الكبار، وقد عقدت ألسنتهم وأخذتهم الحيرة من كل جانب"(٧).

فما المحاولات التي قام بها الفلاسفة وعلماء الأعصاب وعلماء النفس وعلماء الإدراك بصفة عامة لمعالجة هذه الفجوة التفسيرية والاقتراب من فهم لغز الوعي أو بعض عناصره على الأقل؟ لقد انقضت عدة عقود من القرن العشرين استبعد فيها الوعي من مركز البحث الفلسفي والعلمي، وظل منفيًا على الأطراف لا يحظى من العناية إلا بالقدر الضئيل، غير أنه عاد في العقدين الأخيرين واستعاد مكانته فخصصت له الكتب والمجلات الرفيعة والمراكز العلمية، وأصبحنا نجد فلاسفة وعلماء لا شغل يشغلهم إلا الوعي. ولكن يحق للمرء أن يتساءل عن سر إهمال الفلاسفة والعلماء لمشكلة الوعي ومعارضتهم لها. إن أسباب معارضة هذه المشكلة عند الفلاسفة تختلف عن أسباب معارضتها عند علماء النفس وعلماء الأعصاب وعلماء الإدراك عمومًا. فالفلاسفة انتهى بهم الطواف الفكري عند تحليل اللغة بعد التأثير القوي الذي مارسه فتجنشتين ورايل في فلسفة العقل.

انظر مثلًا إلى أنتوني كيني بعد أن عَرَّفَ العقل على أنه "قدرة على اكتساب قدرات فكرية"[(8)] يعترف بأنه لم يقل شيئًا عن الوعي في تعريفه للعقل، ولكي يفسر السبب في ذلك نراه يميز بين ثلاثة أشياء مختلفة ربما يكون الوعي مقصودًا بها:[(9)]

أولاً، ربما يعني المرء الوعي الديكارتي، أي الملمح المشترك لمحتويات العالم الخاص بالاستبطان والمميز له، وهذا في رأي كيني جزء من اللغو الفلسفي؛ لأنه إذا كان الوعي اسمًا لشيء لا يمكن ملاحظته إلا عن طريق الاستبطان، فإن معنى هذا الاسم يجب تعلمه عن طريق أداء خاص لا يقبل التحقق والفحص، ولكن لا توجد كلمة يمكن أن تكتسب معنى عن طريق مثل هذا الأداء؛ لأن الكلمة لا تملك معنى إلا بوصفها جزءًا من اللغة، واللغة في جوهرها شيء علني مشترك. فكيف أعرف في هذه الوجهة من النظر أن ما سميته أنا باسم الوعي هو ما سميته أنت بهذا الاسم؟

ثانيًا، ربما يعني الوعي ممارسة لقدراتنا على الإدراك الحسي، أي إدراك التغيرات في البيئة والقدرة على الاستجابة لها. ولكن الوعي بهذا المعنى ليس

ملمحًا محددًا للعقل، إذا كان العقل هو ما يميز الكائنات الإنسانية من الحيوانات الأخرى؛ لأن الوعي بهذا تشترك فيه القطط والكلاب والأبقار.

ثالثًا، هناك الوعي الذاتي self-consciousness، أي وعي الإنسان بما يفعله، ولكن المرء يمكن أن يقدر التقليد الذي يعتبر الوعي الذاتي عنصرًا أساسيًا في العقل حق قدره دون أن يدخله صراحة في تعريف العقل.

وإذا تركنا الفلسفة وتحولنا إلى علم النفس، وجدنا أن علماء النفس على قناعة بأن هذا العلم إذا شاء أن يبحث لنفسه عن مكانة بين العلوم فلابد من أن يكون علمًا للسلوك. أما علماء الإدراك فقد اعتبروا أن برنامج بحثهم هو اكتشاف برامج الكمبيوتر في المخ، واعتقدوا بأن هذا سوف يفسر السلوك، وعندما رغب علماء الأعصاب عن معالجة مشكلة الوعي، بدا الأمر محيرًا بالنسبة لموقفهم بصفة خاصة، ذلك لأن أحد الوظائف الأساسية للمخ هي أنه يسبب الحالات الواعية ويغذيها. فدراسة المخ من غير دراسة الوعي تشبه دراسة المعدة من غير دراسة الهضم، ودراسة علم الوراثة من غير دراسة وراثة الصفات. ورغبة علماء الأعصاب عن دراسة الوعي يمكن ردها إلى سببين: أولاً، شَعَرَ كثير من علماء الأعصاب – ولا يزال بعضهم يشعر – أن الوعي ليس موضوعًا ملائمًا للبحث العلمى العصبى. وعلم المخ المشروع يمكن أن يدرس أشياء كثيرة من بينها اكتشاف مرسلات عصبية جديدة. وهناك علماء لا يستبعدون الوعي من البحث العلمي، ولكنهم يملكون سببًا ثانيًا يتضح في قولهم: "لسنا على استعداد" لمعالجة مشكلة الوعي[١٠]. وهناك بطبيعة الحال مجموعة من العلماء لهم إسهامات عظيمة ويمثلون استثناءات مشهورة في القرن العشرين لمعارضة دراسة الوعي في مقدمتهم سير أرثر شرنجتون Arthur Sherrington وروجر سبري Roger Sperry وسير جون إيكلس John Eccles. ومهما يكن من أمر، فقد اعتقد كثير من الناس في أوائل القرن العشرين أننا على استعداد لمعالجة مشكلة الأساس الجزيئي للحياة والوراثة. وكانوا على خطأ، وليس أدل على هذا الخطأ وغيره في علم الوراثة من الإعلان مؤخرًا عن "الخريطة الوراثية" البشرية.

2- الاتجاهات الأساسية في دراسة الوعي

تتفاوت وجهات نظر الفلاسفة وعلماء الإدراك بصفة عامة في كيفية التعامل مع لغز الوعي والفجوة التفسيرية، ويمكن حصر وجهات النظر هذه على وجه التقريب في مجموعة من الاتجاهات، ونقول على وجه التقريب؛ لأن حصرها على وجه الدقة أمر لم تتفق عليه كلمة فلاسفة العقل بعد. هناك مَن يعبرون صراحة عن نزعة شكية تجاه الوعي، وينكرون وجوده بوصفه ظاهرة حقيقية. وهناك من ينظرون إلى الوعي على أنه لغز وسر يتجاوز الطبيعة. وهناك مَن يقولون إن الوعي ظاهرة طبيعية ولكن تفسيرها النظري بعيد المنال. وهناك مَن يحاولون تفسير الوعي عن طريق رده إلى حدود مألوفة. وهناك مجموعة مَن الفلاسفة الأحياء يعتقدون أن الوعي ظاهرة حقيقية ويمكن تفسيرها في حدود طبيعية.

ويسمى الاتجاه الأول باسم النزعة الاستبعادية eliminativism، ويمكن أن نسمي الاتجاه الثاني بالتصور الإعجازي للوعي miraculous، أما الاتجاه الثالث فيسمى باسم نزعة صاحب اللغز الجديدة new mysterianism، ويسمى الاتجاه الرابع باسم النزعة الردية reductionism، وأما الاتجاه الخامس فيجوز أن نسميه المذهب الطبيعي naturalism. وسوف نناقش هذه الاتجاهات مناقشة تتمهل أحيانًا وتسرع الخطى أحيانًا أخرى، وذلك وفقًا لأهمية كل اتجاه منها.

1 - النزعة الاستبعادية

يقول أنصار النزعة الاستبعادية إن مشكلة الوعي لا وجود لها، ولا توجد فجوة تفسيرية تتطلب منا الاجتهاد في سدها وعبر عن الشك في وجود الوعي واستبعاده مجموعة من الفلاسفة مثل باتريشيا تشر تشلاند ودانيال دينيت في كتاباته المبكرة، ويشك هؤلاء في تماسك المفهوم الفعلي للوعي وفي ملاءمة الوعي للبحث الفلسفي والعلمي، وينكرون بصفة عامة وجود الأحاسيس والأفكار، ويقولون إن التسليم بهذه الأمور كان سابقًا على العلم مثل التسليم بوجود الأشباح، أما الآن فإنها تدخل في إطار اللغو الفارغ، إذ لا يوجد سوى المخ

المادي. وتقارن باتريشيا تشرتشلاند مفهوم الوعي بمفاهيم ميتة ذهب أوانها مثل الأثير واللاهوب، وهي مفاهيم تفقد سلامتها ومكانتها عند الاقتناع بمجموعة من القوى النظرية والتجريبية.[11] ومن الشكاك حول الوعي أيضًا مَن يقول إن الوعي ربما لا يكون أكثر واقعية من النفس البسيطة التي تخلص منها هيوم[12]. والمعروف أن هيوم نظر إلى "النفس" – في الاستخدام الفلسفي القديم أو "العقل" في الاستخدام المعاصر – على أنها لا تزيد عن أن تكون مجموعة من الإدراكات أو التجارب التي يرتبط بعضها مع بعض عن طريق التداعي. ومن أنصار النزعة الاستبعادية أيضًا مَن يزعم أن العلم يستطيع الاستغناء عن مفهوم الوعي ولا يفقد شيئًا من شموليته وقوته التفسيرية، ليس هذا وحسب، بل إن اللغة العادية تستطيع أن تستغني عن مفهوم الوعي أيضًا[13]، ولا عجب أن ينظر الاستبعاديون إلى كلمة الوعي باعتبارها كلمة زائفة.

ولا تحظى النزعة الاستبعادية بشيء من تأييد الفلاسفة على أساس أنها وجهة نظر متطرفة، ويمكن الرد عليها ببساطة عن طريق النظر في وظيفة الوعي. إن بقاء الكائن البشري على قيد الحياة يتطلب الوعي. فأنت لا تستطيع أن تقرأ جريدة الصباح، وتدبر حاجاتك الخاصة، وتمارس عملك، وتتعامل مع غيرك من الناس إذا لم يكن هناك وعي. وهل كان في مقدور أصحاب النزعة الاستبعادية أن يكتبوا المقالات والكتب التي يفهمها غيرهم من غير وعي؟ ولو قيل إن الوعي خرافة ولا شيء هناك سوى السلوك، لقلنا وهل تستوي حركة اليد عن وعي وقصد في يقظة تامة وحركتها إثر حادثة يغيب معها الإدراك؟

إن هذه النزعة الاستبعادية للوعي تفند ذاتها، فهي تنكر وجود الحالات القصدية والاعتقادات والرغبات والمقاصد وأسباب الأفعال والانفعالات. وإذا كان المرء لا يعتقد بأي شيء. فكيف نستطيع نحن – أو أنصار النزعة الاستبعادية – الاعتقاد بالدعوى الاستبعادية؟ إذا كان المرء لا يفكر، ولا يملك أسبابًا للفعل، فكيف يستطيع الاستبعاديون أن يتوقعوا منا قبول حجتهم؟ فقبول حجتهم معناه قبول عبارات معينة بوصفها تقدم أسبابًا جيدة للاعتقاد في نتيجة معينة. ولكن لا يبدو أن أيًا من هذا يفيد معنى إذا كانت النزعة الاستبعادية صحيحة[14].

2 - التصور الإعجازي

ويأتي التصور الإعجازي للوعي معارضًا للنزعة الاستبعادية معارضة كاملة في الاتجاه والهدف، إذ يعتقد أصحابه أن رؤيتنا الحالية للعالم هي بالفعل رؤية ضيقة وتنطوي على قصور شديد. ولكي نتجاوز هذا القصور لابد لنا من الاعتراف بالحضور الشامل لما يفوق الطبيعة، ولابد أيضًا من فهم الوعي على أنه التعبير المباشر عن إرادة الله تعالى، أو على الأقل علامة على أن هناك حقيقة تفوق القوى الطبيعية. فالوعي هو تجلي الروح الخالدة، وبالتالي هناك شيء ما في العالم ليس في متناول العقل والعلم، إنه معجزة. وعندما يقدم المخ الوعي فإن هذا يشبه معجزة من المعجزات التي ليس لها تفسير طبيعي من حيث المبدأ[15].

3 - نزعة اللغز الجديدة

أما صاحب نزعة اللغز الجديدة – وهذا المصطلح وضعه أوين فلاناجين في مقابل أصحاب اللغز القدماء ويقصد بهم أصحاب الثنائية[16] – فلها صورتان إحداهما متطرفة والأخرى أقل تطرفًا. فأما الصورة المتطرفة فتتمثل في النزعة المتعالية transcendentalism ومفادها أن الوعي هو ببساطة ظاهرة طبيعية ولكنها لا تقبل التفسير في حدود العلم على الإطلاق، وأما الصورة الأقل تطرفا فتسلم بأن الوعي ظاهرة طبيعية غير أنها تؤكد على مشكلتنا في الفهم الفيزيائي للوعي. ذلك أن هناك خصائص فيزيائية في أمخاخنا تفسر الوعي بالفعل، ولكن باب هذا التفسير موصد في وجوهنا من الناحية الإدراكية[17].

4 - النزعة الردية

ويؤكد أنصار النزعة الردية على أن الوعي ليس ظاهرة غريبة ولا شاذة، وبالتالي لا يوجد مجال للقول بفجوة تفسيرية فريدة. وتتجلى النزعة الردية في عدة صور أبرزها السلوكية behaviourism والوظيفية founctionalism والنزعة الفيزيائية physicalism. تقول النزعة الفيزيائية إن الحالات العقلية لا تزيد على

Scanned by CamScanner

أن تكون حالات للمخ. وإذا شئت عبارة موجزة تجمع لك لب لباب السلوكية فقل إنها الدعوى القائلة إن الحالات العقلية يمكن تفسيرها تفسيرًا كاملًا في حدود السلوك behavior أو الاستعدادات السلوكية behavioral dispositions. والوظيفية هي وجهة النظر القائلة إن الحالات العقلية تعرف عن طريق أسبابها ونتائجها. وإذا نظرنا إلى الوظيفية باعتبارها دعوى ميتافيزيقية حول طبيعة الحالات العقلية، وجدنا أنها تتمسك بأن ما يجعل الحالة الداخلية عقلية ليس الخاصية الجوهرية للحالة، وإنما بالأحرى علاقاتها بالمثير الحسي (المدخل)، وحالات داخلية أخرى، والسلوك (المخرج). على سبيل المثال، إن ما يجعل الحالة الداخلية ألمًا هو كونها نوعًا لحالة تحدث بصورة نموذجية عن طريق أشياء مزعجة مثل لسعة الزنبور، ونوعًا يحدث سلوكًا مثل قول "آه"(18).

ويمكن أن نضرب مثالاً آخر يزيد المسألة وضوحًا، ويكشف عن التباين بين السلوكية والوظيفية. هب أنك تعاني من صداع. تبعًا للوظيفية فإن المرء الذي يعاني من صداع يكون في حالة ذات علاقات بالمدخلات والمخرجات. فالصداع يسببه قلة النوم أو الإجهاد البصري أو الضوضاء الشديدة وغير ذلك مما يدخل في باب المدخلات، كما أن حالة الصداع لها مخرجات تتجلى في سلوك علني مثل الإمساك بالرأس والأنين أو السلوك اللفظي مثل قول "عندي صداع". وبالإضافة إلى السلوك، الذي يشترك في القول به السلوكيون والوظيفيون، فإن الصداع يسبب حالات عقلية أخرى. وهنا يقع التباين بين المذهبين لأن هذا الأمر الأخير لا يقول به السلوكيون. فصداعك في رأي الوظيفيين يفضي بك على الأرجح إلى "الاعتقاد" بأنك تعاني من صداع، كما يؤدي بك إلى "الرغبة" في تناول الأسبرين.

وهناك صور متنوعة من الوظيفية أشهرها وأكثرها إثارة للجدل هي وظيفية الآلة machine functionalism التي تنسب إلى الفيلسوف الأمريكي المعاصر هيلاري بتنام Hilary Putnam (1926- 2016) في المقام الأول، والتي انتقدها بتنام نفسه وجيري فودر Jerry Fodor، ونيد بلوك Ned Block. ولقد نظر بتنام

إلى الحالات العقلية على أنها تشبه الحالات الوظيفية أو المنطقية للكمبيوتر. ومثلما يمكن تحقيق برنامج الكمبيوتر عن طريق أية مجموعة من الأجهزة المختلفة فيزيائيًا، فكذلك يمكن تحقيق برنامج نفسي عن طريق كائنات حية مختلفة، وهذا هو السبب في أن الحالات الفسيولوجية المختلفة لكائنات حية من أنواع مختلفة يمكن أن تحقق حالة عقلية من نوع واحد. يقول بتنام في صورة مصغرة يرسمها بنفسه لإسهامه في فلسفة العقل: "في عام 1960 نشرت مقالة بعنوان "العقول والآلات" التي اقترحت اختيارًا جديدًا ممكنًا في فلسفة العقل. وفي عام 1967 نشرت مقالتين ["طبيعة الحالات العقلية" و"الحياة العقلية لبعض الآلات"] وأصبحت لفترة تمثل البيانات الرسمية للاتجاه الوظيفي. والوظيفية (كما يعرف كثير من قرائي من غير شك) تعتقد بأننا نشبه أجهزة الكمبيوتر وأن حالاتنا النفسية هي ببساطة "حالات وظيفية functional states" أعني أنها حالات تبرز في الوصف المثالي لبرامجنا"[19]. وتبعًا لوظيفية الآلة فإن كون المرء يعاني من ألم معناه أنه ينجز برنامج كمبيوتر عن الألم.

ونظرًا لإخفاق الوظيفية في الكشف عن الطبيعة الحقيقية لحالاتنا العقلية فقد تخلى عنها بتنام فيما بعد، وقال في مقدمة كتاب التمثيل والواقع 1988: "سوف أحاول البرهنة في هذا الكتاب على أن تمثيل الكمبيوتر المسمى باسم وجهة النظر الحسابية في العقل computational view of mind أو الوظيفية أو ما شئت من أسماء، لا يجيب برغم كل شيء عن السؤال الذي نود الإجابة عنه نحن الفلاسفة (بالإضافة إلى كثير من العلماء المشتغلين بالإدراك) ألا وهو: ما طبيعة الحالات العقلية؟"[20].

وأنت تلاحظ إذن أن كل الصور الردية تعالج الحالات العقلية وعلى رأسها حالات الوعي – مثل خبرة الألم – من خلال ردها إلى ظواهر فيزيائية مادية، فتراها مرة ترد إلى حالة المخ كما هو الحال مع النزعة الفيزيائية، وتراها ترد مرة أخرى إلى السلوك كما هو الشأن مع السلوكية، وترد مرة ثالثة إلى الحالات الحسابية كما هو الحال مع الوظيفية وبخاصة وظيفية الآلة.

5 - المذهب الطبيعي

لقد أدرك بعض الفلاسفة المعاصرين أن كل الاتجاهات السابقة أخفقت في أن تجد للوعي مكانًا مقنعًا مرضيًا في العالم الرحب، واعتقد هؤلاء أن الوعي ظاهرة طبيعية تمامًا وأننا لابد من أن نسعى إلى تفسيرها تفسيرًا طبيعيًا. ومن أبرز الفلاسفة الطبيعيين الذين يؤيدون هذا الاتجاه نجد بول تشرتشلاند في كتاب المادة والوعي 1984، ودانيال دينيت في كتاب الوعي مفسرًا 1991، و أوين فلاناجين في كتاب إعادة النظر في الوعي 1992 وفريد درتسكي في كتاب تطبيع العقل 1995 وغيرهم. يقول فلاناجين: "الوعي يوجد، ومن الخطأ أن نستبعد الكلام عنه لأنه يُسَمّي هذه الكثرة من الأشياء. والموقف الصحيح هو أن نحرر المفهوم من ماضيه الروحي ونزوده بتحليل طبيعي معقول وموثوق... وسيكون إنجازًا ضخمًا إذا استطعنا أن نفك لغز الوعي"[21].

ويقول الطبيعيون إنه برغم وجود اختلافات مهمة بين التفسير الطبيعي للوعي والتفسير الطبيعي للظواهر الأخرى، فإنه لا يوجد سبب مقنع يجعلنا ننظر إلى الوعي على أنه مسألة غير طبيعية أو يتعذر تفسيرها في حدود طبيعية. ويقولون أيضًا إنه حالما يتقدم البحث في علم الأعصاب والعلم المعرفي ويتخلص الفلاسفة من بعض الأخطاء القديمة المتوارثة فإننا نستطيع أن نصل إلى تفسير معقول للوعي. وكثيرًا ما يشير الطبيعيون إلى ملاحظة توماس نيجل التي يقول فيها إننا في موقف يشبه موقف الناس في العصر الحجري، الذين كانوا يجهلون نظرية النسبية ولكنهم أخبروا بأن المادة صورة من الطاقة، ومع أنهم قد أدركوا ذلك إلا أنهم لم يكوّنوا أبدًا التصورات التي تجعل هذا الزعم صادقًا، والسبب هو افتقارهم إلى الإطار النظري[22].

والسؤال الآن: أين يقف سيرل من كل هذه الاتجاهات؟ والجواب الذي نطمئن إليه هو أن سيرل يمكن ضمه إلى أنصار الاتجاه الطبيعي في دراسة العقل عامة والوعي خاصة، وحجتنا في ذلك أن سيرل يُسَمّي وجهة نظره الأساسية باسم المذهب الطبيعي البيولوجي biological naturalism.

3- تعريف الوعي

إذا كانت هناك مشكلة في وجود الوعي، فإن هناك مشكلة أخرى في تعريفه. وعندما نفتح قاموسًا للبحث عن دلالة الوعي نجد ما يلي: "الوعي: امتلاك الإدراكات الحسية، والأفكار، والمشاعر، أي الإدراك. ويتعذر تعريف المصطلح اللهم إلا في حدود غامضة من غير فهم لما يعنيه الوعي. ويقع كثير من الناس في شرك خلط الوعي بالوعي الذاتي. ولئن يكون المرء واعيًا، فمن الضروري فقط أن يكون مدركًا للعالم الخارجي. والوعي ظاهرة متطورة ولكنها مراوغة، ومن المستحيل تحديد ما عساه أن يكون، وما الذي يفعله، ولماذا يتطور"[23].

ولعل من أسباب غموض مصطلح الوعي أنه يشير إلى جملة من الظواهر، فأحيانًا يدل على الاستبطان أو التقرير عن حالات الإنسان العقلية، وأحيانًا يستخدم استخدامًا مرادفا لليقظة، ويدل أحيانًا على الانتباه إلى الأشياء والأمور، وفى بعض استعمالاتنا قد نخلط بينه وبين المعرفة عندما نستعمل التعبير "الوعي بشيء ما" ليدل على نفس دلالة التعبير "معرفة شيء ما".

ويحذرنا سيرل من أن نخلط بين الوعي والمعرفة، والوعي والانتباه. هناك حالات كثيرة من الوعي تتعلق بالمعرفة تعلقًا بسيطًا، وربما لا تتعلق بها على الإطلاق. فالحالات الواعية للقلق غير الموجه أو عصبية المزاج، مثلًا، لا تملك علاقة أساسية بالمعرفة. ويجب ألا نخلط الوعي بالانتباه. ذلك أنه داخل مجال وعي المرء هناك عناصر معينة تكون في مركز الانتباه وعناصر أخرى تكون على هامش الوعي. ومن الأهمية بمكان أن نضع هذا التمييز لأن التعبير "أن تكون واعيًا بـ..." يستخدم أحيانًا ليعني "أن تكون متنبهًا إلى...". ولكن معنى الوعي الذي نناقشه هنا يتيح إمكانية أن توجد أشياء كثيرة على هامش وعي المرء[24]. على سبيل المثال، الألم الخفيف الذي أحس به في قدمي الآن ليس في مركز الانتباه. وسوف نناقش التمييز بين مركز الوعي وهامشه بعد حين.

يقول سيرل: "هناك مشكلة يفترض أنها صعبة، ولكنها لا تبدو لي خطيرة للغاية ألا وهي مشكلة تعريف الوعي. وهناك افتراض بأنه من الصعب تمامًا

تعريف هذا الحد. ولكن إذا ميزنا بين التعريفات التحليلية التي تهدف إلى تحليل الجوهر العميق للظاهرة، وتعريفات الحس المشترك التي تحدد ما نتكلم عنه فقط، فإنه لايبدو لي أنه من الصعب على الإطلاق تقديم تعريف الحس المشترك للحد: يدل الوعي على حالات الإحساس sentience والإدراك awareness التي تبدأ بصورة نموذجية عندما نستيقظ من نوم بلا أحلام، وتستمر حتى نذهب إلى النوم مرة أخرى أو نقع في سبات أو نموت أو نصبح "غير واعين" بطريقة أخرى"[25].

والوعي لا يأتي بدرجة واحدة أو بطريقة واحدة أو بصورة واحدة. فالأحلام مثلًا صورة من الوعي مع أنها تختلف اختلافًا بعيدًا عن اليقظة الكاملة. صحيح أن هناك اختلافات فسيولوجية بين النوم واليقظة لكن هناك تشابهات فسيولوجية وسلوكية كثيرة بينهما كشف عنها رسام المخ الكهربائي. ومهما يكن من أمر، فإن الوعي في حالة اليقظة الكاملة يشبه الغرفة التي فتحت نوافذها وتدفق النور فيها، أما الوعي في حالة الأحلام فيشبه الغرفة التي ينيرها ضوء خافت.

أحيانًا يكون الوعي شديدًا كما هو الحال في الانتباه الكامل، وأحيانًا أخرى يتراخى الوعي أو يضعف عند الكسل أو الخمول أو الإجهاد البدني. والسؤال المحير هو: إلى أي حد يمتد الوعي؟ كان ديكارت يرى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمتع بالوعي. أما جميع الحيوانات فهي مجرد آلات معقدة يعوزها الوعي. غير أنني أميل إلى القول بأن بعض الحيوانات تشارك الإنسان في الوعي، وعلى الأقل القردة العليا أو الشمبانزي. ولكن ربما يتساءل المرء هل الصراصير والفئران مثلًا لديها خبرات واعية؟ هناك ناموسة ضئيلة تسقط على الورقة أمامي، وما كنت لأراها لولا بياض الورقة الناصع، والتي إذا اقترب منها سن القلم طارت بعيدًا، هل تملك خبرة واعية؟

وهناك مَن يرى أن الوعي الإنساني ينفرد بخاصية تميزه، وهي أنه حين يكون واعيًا يدرك أنه واعٍ، أما بقية الكائنات الواعية فلا تعرف أنها واعية، وهذا يعني

مهم فشخ

أنها تفتقر إلى الوعي الذاتي self – consciousness الذي يبدو أن الإنسان هو
الكائن الوحيد الذي يتمتع به. وعلى الرغم من أن هذه المسألة فيها نظر، فإن الذي
يعنينا الآن هو التمييز بين الظاهرة العامة للوعي والحالة الخاصة للوعي الذاتي
وسوف نناقش خطأ الخلط بين الوعي والوعي الذاتي بشيء من التفصيل بعد
حين.

وقبل أن نبحث عن الملامح المشتركة للحالات الواعية، يحسن بنا أن نقدم
مجموعة من الخبرات تكشف إلى حدٍّ ما عن التنوع الكبير في خبراتنا الواعية. انظر
مثلا إلى رؤية وردة حمراء، وشم الوردة، وتذوق الشاي الممزوج بالنعناع، ومغص
الكلى المفاجئ، والإحساس بالاطمئنان عند سماع القرآن الكريم، وتذكر حادث
حزينة وقعت في عهد الصبى، والقلق على مدى نجاح عملية جراحية، والشعور
بالغيظ عندما تجد إهمالًا في رعاية المرضى، والإحساس بالضجر من طول الانتظار
في صف، ووخز الجوع عند رؤية الطعام الجيد، وتخيل الحياة في مكان أفضل وبين
أناس يدركون معنى الإنسانية، والتفكير في مشكلة فلسفية. وهذه الخبرات لا
تستوعب استيعابًا كاملًا الصور المتنوعة من خبراتنا الواعية. ويستطيع كل إنسان
أن يقدم قائمة بخبراته تختلف عن خبرات غيره، ولكنها تندرج في نهاية الأمر
ضمن مجموعة من الأنواع هى الخبرات البصرية، والخبرات السمعية، والخبرات
اللمسية، وخبرات الذوق، والتفكير الواعي، والإحساس بالألم، والتخيلات
العقلية، والانفعالات.

وبرغم تنوع هذه الحالات الواعية، فإنها تشترك في ثلاثة ملامح. فالحالات
الواعية داخلية inner، وكيفية qualitative، وذاتية subjective. فما الذي تعنيه
هذه الملامح على وجه الدقة؟ إن الحالات والعمليات الواعية تكون داخلية بمعنى
أنها تحدث داخل جسم الانسان وداخل مخه على وجه الخصوص. فالوعي لا
يمكن أن يقع في مكان منفصل عن المخ، كما أن سيولة الماء لا تنفصل عن الماء
وصلابة المنضدة لا تنفصل عن المنضدة. ويكون الوعي داخليًا بمعنى آخر وهو
أن أية حالة من حالاتنا الواعية لا توجد إلا بوصفها عنصرًا في سلسلة من

الحالات[26]. فإحساس المرء بالأحزان والآلام مثلًا هو جزء من ممارسة الحياة الواعية، بمعنى أن الحالة الواعية لا تتحدد هويتها إلا عندما ترتبط مع بقية الحالات الأخرى، ويرتبط النسق الكامل من الحالات مع العالم الواقعي. فتذكري لموقف حدث لصديق أيام الطفولة المبكرة هو جزء من شبكة معقدة من أفكاري وخبراتي وذكرياتي الأخرى، ويرتبط التذكر بحدوث الموقف بالفعل.

والملمح الثاني للحالات الواعية أنها كيفية بمعنى أنه بالنسبة لكل حالة واعية هناك طريقة معينة نحس بها هذه الحالة، وهناك سمة كيفية معينة لها.[27] عندما يعانى المرء من ألم، مثلاً، فإن خبرته بالألم يكون لها إحساس مميز، ويجعلها تختلف عن أية خبرة أخرى. وتختلف الطريقة التي نحس بها الألم عن الطريقة التي نحس بها الضيق أو الطريقة التي نحس بها فرحة بلوغ هدف من الأهداف.

وكل حالة عقلية تتميز بإحساس كيفي خاص، ولا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول كيفية انسجام هذه الإحساسات الذاتية مع الرؤية العلمية المادية للعالم. وتُسَمَّى هذه الإحساسات والحالات والحوادث باسم "الكيفيات" qualia (ومفردها "كيفية" quale) وتُسَمَّى مشكلة تفسيرها باسم "مشكلة الكيفيات" problem of qualia. ولا يميل سيرل إلى استعمال مصطلح "الكيفيات" لأن استعماله يعطي في رأيه انطباعًا بأن هناك ظاهرتين منفصلتين هما الوعي والكيفيات. والحق أن كل الظواهر الواعية هي خبرات ذاتية وكيفية، ومن ثَمَّ فإن الحالات الواعية هي كيفيات. يقول سيرل: "لا يوجد نوعان من الظواهر، وعي وكيفيات، وإنما هناك وعي فقط، الذي هو سلسلة من الحالات الكيفية"[28].

والملمح الثالث والأخير هو أن الحالات الواعية تكون ذاتية بمعنى أن الفاعل الإنساني أو الحيواني هو الذي يعانيها ويحس بها؛ ولذلك فإنها تتمتع بما يُسَمَّى أنطولوجيا صيغة المتكلم first-person ontology. وهذا معناه أيضًا أن هذه الحالات لا توجد إلا من وجهة نظر الفاعل الذي يملكها. فالحزن لا يوجد إلا إذا أحس به شخص ما. أما الكائنات الموضوعية فطريقتها في الوجود هي

طريقة صيغة الغائب third-person. فالهرم الأكبر موجود سواء أدركه شخص ما أم لم يدركه. ودع عنك مقولة بيركلي "وجود الشيء قائم في إدراكه".

ويترتب على القول إن الحالات الواعية ذاتية نتيجة مؤداها أنني أستطيع أن أصل إلى خبراتي الواعية بوسيلة أيسر من وصولك إليها، كما أنك تصل إلى خبراتك بوسيلة أيسر من وصولي إليها. ولكن سيرل يؤكد على أننا يجب ألا نفهم وسيلة الوصول هنا باعتبارها وسيلة وصول معرفية في المقام الأول؛ لأن هناك بعض الحالات التي نعرف فيها شيئًا كثيرًا عن مشاعر الآخرين وبصورة أفضل مما يعرفه الآخرون عن مشاعرهم الخاصة. خذ مثلاً بعض المشاعر مثل الحسد والغيرة، تجد أن الآخرين يكونون في وضع أفضل لمعرفة أن هذا الشخص لديه مشاعر الحسد، وذاك الشخص لديه مشاعر الغيرة، ومعرفة الآخرين في هذه الحالة تفوق معرفة الحاسد أو الغيور. ولذلك يقرر سيرل أن الصواب هو أن كل حالة من حالاتي الواعية توجد لأنها تكون مختبرة من جانبي أنا الذات العارفة، وبالتالي تمثل جزءًا من سلسلة الحالات التي تؤلف حياتي الواعية[29].

ولكن ألا تقف فكرة الذاتية هذه التي تميز الحالات الواعية عقبة في سبيل أي تقرير علمي عن الوعي؟ وأصحاب النزعة الاستبعادية للوعي قد يحتجون بأنه مادام الوعي يعتبر ذاتيًا فكيف نتناوله علميًا؟

والرأي عند سيرل أن الذي يحتج بهذا يقيم حجة على قياس باطل. وإذا شئنا فهمًا صحيحًا للذاتية هنا، فلابد من أن نفهم المغالطة في هذا القياس. وتدور حجة المنكرين للدراسة العلمية للوعي استنادًا إلى الذاتية على النحو التالي:

1- إن العلم بحكم تعريفه موضوعي (بوصفه مقابلًا لما هو ذاتي).

2- إن الوعي بحكم تعريفه ذاتي (بوصفه مقابلًا لما هو موضوعي).

3- إذن لا يمكن أن يوجد علم للوعي.

ولكن هذه الحجة تقع في مغالطة الغموض fallacy of ambiguity عن طريق الكلمتين "ذاتي" و "موضوعي". وتتمتع هاتان الكلمتان بمعانٍ مختلفة،

ولكن المعاني تختلط في هذا القياس ولذلك نقع في الغموض. ولو نظرنا إلى الفكرة الشائعة عن الذاتية، والتمييز بين الذاتي والموضوعي، لوجدنا أن العبارة تعتبر موضوعية إذا استطعنا معرفة صدقها وكذبها بشكل مستقل عن مشاعر الناس ومواقفهم ورغباتهم، وتكون العبارة ذاتية معرفيًا إذا اعتمد صدقها اعتمادًا أساسيًا على مواقف الملاحظين ومشاعرهم. وَيُسَمِّي سيرل هذا المعنى للكلمتين «موضوعي وذاتي» - وللتمييز بين الموضوعية والذاتية - باسم الموضوعية المعرفية epistemic objectivity والذاتية المعرفية epistemic subjectivity[30].

وتبعًا لهذا المعنى المعرفي للتمييز الموضوعي - الذاتي، فإن العبارة "ولد زكي نجيب محمود في عام 1905" تكون موضوعية من الناحية المعرفية لأن الحكم على صدقها أو كذبها يأتي استنادًا إلى أمور الواقع وعلى نحو مستقل ومنفصل عن شعورنا حولها. أما العبارة "زكى نجيب محمود أكثر أثرا في الفكر العربى المعاصر من عبد الرحمن بدوى" ليست موضوعية معرفيًا لأن صدقها في نهاية الأمر مسألة رأى، ويعتمد صدقها أو كذبها على مواقف المفكرين والقراء من كتابات الرجلين.

هناك معنى مختلف للكلمتين "ذاتي" و"موضوعي" والتمييز المرتبط بهما، ويسمى سيرل هذا المعنى باسم المعنى الأنطولوجي. وبينما ينطبق المعنى المعرفي على العبارات، نرى أن المعنى الأنطولوجي يشير إلى طريقة وجود أنواع الكائنات في العالم. فالجبال والأنهار لها "طريقة موضوعية في الوجود" ذلك أن طريقتها في الوجود لا تعتمد على خبرة الذات العارفة. لكن تأمل الآلام والأفكار والمشاعر تجد أنها ذات "طريقة ذاتية في الوجود" subjective mode of existence لأنها لا توجد إلا بوصفها مختبرة من جانب الذات العارفة. "والمغالطة في الحجة هي افتراض أنه بسبب امتلاك حالات الوعي لطريقة ذاتية - على نحو أنطولوجي - في الوجود، فلا يمكن دراستها بالعلم الذي هو موضوعي على نحو معرفي. ولكن هذه النتيجة لا تلزم. فالألم في إصبع قدمى ذاتى على نحو أنطولوجي، ولكن العبارة "يعاني سيرل الآن من ألم في إصبع قدمه" ليست ذاتية بصورة معرفية، إنها ببساطة موضوع لحقيقة موضوعية (معرفيًا) وليست موضوعًا لرأي ذاتي

(معرفيًا). وبالتالي فإن الحقيقة القائلة إن الوعي له طريقة ذاتية في الوجود لا تمنعنا من امتلاك علم موضوعي للوعي"[31].

ويدافع كثير من الفلاسفة عن ذاتية الوعي باعتبارها جزءًا من الرؤية العلمية للعالم، يقول "توماس نيجل" على سبيل المثال: "إن ذاتية الوعي هي ملمح يتعذر رده إلى الواقع. ولا بد من أن يشغل مكانًا أساسيًا في أية رؤية موثوقة للعالم، شأنه في ذلك شأن المادة، والطاقة، والمكان، والزمان، والأعداد"[32]. وخلاصة القول أن الوعي هو مجموع حالات الإدراك والإحساس التي تتميز بكونها داخلية وكيفية وذاتية بالمعاني التي حددناها لهذه الكلمات.

يؤسس سيرل على ذاتية الخبرات الواعية مبدأ أساسيًا في معالجة الوعي وهو عدم قابلية رد الوعي irreducibility of consciousness. وهناك أنواع كثيرة من الرد حسبنا أن نشير إلى نوعين منها هما الرد الاستبعادي eliminative reduction والرد غير الاستبعادي non-eliminative reduction.[33] فأما الرد الاستبعادي فيقوم على التخلص من الظاهرة المردودة عن طريق إثبات أنها مجرد وهم، وأما الرد غير الاستبعادى فيرد الظاهرة عن طريق تفسيرها في حدود أشياء أخرى مثل رد الصلابة إلى حركة الجزيئات عندما نفسر الصلابة تفسيرًا سببيًا في حدود الحركات الاهتزازية للجزيئات. ولكن الوعي لا يقبل الرد بالطريقة الاستبعادية أو غير الاستبعادية؛ إذ لا يمكن رده بالطريقة الأولى لأن الوعي ليس وهمًا، ولا يمكن رده بالطريقة الثانية؛ لأننا عندما نرد الصلابة إلى حركة الجزيء نتخلى عن الخبرات الذاتية للناس الذين يصطدمون بالموضوعات الصلبة، ونهمل الخبرات الذاتية ببساطة لأنها ليست أساسية في مفهومنا عن الصلابة، ولكننا لا نستطيع أن نهمل الخبرات الذاتية بالوعي. وبالتالي فإن ذاتية الوعي تجعل من المستحيل رده إلى ظواهر موضوعية.

مهم جدا جدا

4- أخطاء حول الوعي

أحيانًا تأتي أخطاء الفكر دقيقة بحيث يتعذر ملاحظتها، وذلك عندما تمتزج بشيء من الصواب، وفى التفكير حول طبيعة الوعي أخطاء من هذا النوع، ونظرًا لشيوعها في التقليد الفلسفي، فقد أصبح من الصعب إدراكها. ويكشف سيرل عن ثلاثة أخطاء تقليدية هي:

كل الحالات الواعية تكون واعية ذاتيًا.

يعرف الوعي عن طريق ملكة خاصة تُسَمَّى الاستبطان.

معرفة حالاتنا الواعية الخاصة لا تقبل التصحيح.

ودعنا ننظر في كل خطأ على حدة.

4-1 الوعي الذاتي self-consciousness

يخطئ الإنسان، وهو خطأ وقع فيه بعض الفلاسفة وعلى رأسهم ديكارت، عندما يظن أن كل خبرة واعية يعايشها تكون أيضًا واعية ذاتيًا، وكأن السمة المميزة للحالات العقلية الواعية هي أن تكون واعية بذاتها. وهذا معناه أنه كلما كان المرء واعيًا بشيء ما، فإنه يكون واعيًا بأنه واعٍ بهذا الشيء. ويبدو أن هذا خطأ. ذلك أن الإنسان عندما يفكر في شيء ما، فإنه يفكر فيه ببساطة، ولا يفكر في أنه يفكر فيه. وليس من الحقيقة في شيء أن "كل" الحالات الواعية يتعين أن تملك وعيًا من المستوى الثاني لدى الفاعل الذي يملك الحالة الواعية(34).

صحيح أن قلق المرء على أنه كثير القلق هذه الأيام يمثل حالة يكون فيها المرء واعيًا بأنه قلق ومقلاق. ولكن هناك حالات واعية كثيرة لا تستلزم بالضرورة وعيًا ذاتيًا من قبيل معاناة الآلام الحادة، والإحساس باللون المفعم بالحياة، والشعور بالضيق من النفاق الاجتماعي، وهلم جرًا. وبالتالى فإن القول إن الوعي الذاتي لابد من أن يحدث في كل الخبرات لا يمثل جزءًا من التصور الفعلي للخبرة الواعية.

2-4 الاستبطان introspection

الخطأ الثاني الذي نقع فيه عندما نفكر حول الوعي هو وجهة النظر القائلة إن حالاتنا الواعية تعرف بملكة خاصة special faculty، وهي نوع من الرؤية العقلية الداخلية inner mental vision تُسَمَّى الاستبطان. فهل كل حالاتنا العقلية الواعية تعرف عن طريق هذه الملكة؟ إن مصطلح الاستبطان مشتق من الكلمة اللاتينية spicere وتعني ينظر وintra وتعني داخل، ويعتقد بأن هذا المصطلح قد ظهر أول ما ظهر في النصف الثاني من القرن السابع عشر،[35] ويرتبط بمجموعة من الفلاسفة وعلماء النفس في طليعتهم ديكارت.

وللاستبطان استعمالان، أحدهما عادي والآخر فني. في الاستعمال العادي نستبطن حالاتنا الواعية بمعنى أننا نفكر فيها. خذ مثلا يوضح المسألة. هب أن ليلى أرادت أن تعرف ما إذا كانت ستتزوج قيس الذي تقدم إلى خطبتها. إن أحد الإجراءات التي يمكن أن تقوم بها بصورة معقولة هو أن تفحص مشاعرها فحصًا دقيقًا، فتسأل نفسها، مثلًا، "هل تحبه بالفعل، وإذا كانت تحبه، فما مدى هذا الحب؟" و"ما مشاعرها العميقة نحوه؟" وهذا الاستعمال العادي لفكرة الاستبطان لا غبار عليه. ولكن المشكلة تنشأ عندما يأخذ الفلاسفة الاستعارة بمعناها الحرفي. والاستعارة توحي بأننا نملك قدرة على فحص حالاتنا الخاصة الواعية، ووضعت القدرة على نموذج الرؤية، بمعنى أننا نفكر في معرفة حالاتنا الواعية عن طريق عين داخلية خاصة، ولكن فكرة نموذج الرؤية أو التمثيل خاطئة. إن نموذج الرؤية يقتضي تمييزًا بين الموضوع المرئي والخبرة البصرية أو الرؤية التي يملكها الملاحظ عندما يلاحظ الموضوع[36].

عندما أرى الهرم الأكبر، أستطيع أن أميز بين الهرم نفسه وخبرة الرؤية، ولكننا لا نستطيع أن نضع هذا التمييز بالنسبة لفعل الاستبطان للحالات العقلية الواعية، وعندما تحوِّل ليلى انتباهها إلى الداخل لتستبطن مشاعرها العميقة تلقاء قيس، فإنها لا تستطيع أن تتراجع لتحصل على رؤية جديدة وتسدد نظرتها

المحدقة إلى موضوع مشاعرها – الذي يوجد بصورة مستقلة – نحو قيس. وما دامت ليلى لا تستطيع ذلك، فإن نموذج الرؤية يكون نصيبه الإخفاق، ولا نجد مسوغًا لأن نقول بملكة خاصة للاستبطان.

3-4 عدم قابلية التصحيح incorrigibility

إن الطريقة الذاتية في الوجود التي يتميز بها الوعي دفعت كثيرًا من الناس إلى القول إننا لا يمكن أن نكون مخطئين حول مضامين عقولنا، وإننا لابد من أن نملك نوعًا خاصًّا من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية، وهذه الفكرة شائعة في التصور الديكارتي التقليدي عن العقل؛ لقد ذهب ديكارت في غير موضع من كتاباته إلى أننا نملك يقينًا مطلقًا حول حالاتنا الواعية،[37] ولا يمكن أن نكون مخطئين في مزاعمنا حولها؛ ولهذا السبب فإن مزاعمنا حولها تكون غير قابلة للتصحيح incorrigible، وجرى النظر إلى عدم قابلية التصحيح على أنها علامة يقينية على أن شيئًا ما هو عقلي[38]. ولكن سيرل يرى أن هذا خطأ، وليس أدل على ذلك من أن الناس عادة ما يصدرون أحكامًا خاطئة حول حالاتهم الواعية الخاصة. فتراهم ينكرون غيرتهم عندما يكون واضحًا لأي شخص ملاحظ أن الغيرة تكاد تمزقهم في الحقيقة. وتراهم يقولون نحن نقصد أن نقدم إليك معروفًا عندما يكون من الواضح لأي ملاحظ أنهم يفتقرون إلى مثل هذا القصد[39].

فإذا سأل سائل بأي طريقة يمكن أن نخطأ حول حالاتنا العقلية الواعية؟ كان الجواب عند سيرل أن هناك عدة طرق يمكن أن تفضي بنا إلى هذا الخطأ. الطريقة الأولى هي خداع النفس self-deception ونحن نخدع أنفسنا فيما يتعلق بحالاتنا العقلية الخاصة، فلا يوجد ألم للذات أشد من أن يواجه الإنسان نقائصه وضعفه. وليس أدل على ذلك من أننا لا نعترف حتى لأنفسنا بحالات الغيرة والحسد، والميول العدوانية، والرغبة الجنسية، وغيرها من المواقف التي يجد الإنسان خزيًا أو حرجًا في الإفصاح عنها.

ولكن رب معترض يعترض بأن الخداع الذاتي مستحيل، وهناك دليل يقوم على استحالته وهاك هو الدليل: إذا شاء (أ) أن يخدع (ب) حول القضية (ق)، فلابد من أن يعتقد (أ) أن (ق) ويقنع عن عمد (ب) باعتقاد أن "لا ق". ولكن عندما يكون (أ) هو (ب) فإن هذا مستحيل لأن (أ) لابد من أن يتوقف عن الاعتقاد بـ (ق) و (لا ق) معًا، والذي هو تناقض. وطالما أننا نعرف جميعًا أن الخداع الذاتي ممكن، إذن هناك خطأ ما في الدليل. والرد على هذا الدليل وحل المفارقة paradox هو الإشارة إلى أن خداع النفس يتطلب عمليات عقلية غير واعية، فأنت تستطيع أن تعتقد بصورة واعية وتزعم مخلصًا أنك تقصد الإقلاع عن التدخين على حين تعرف بصورة غير واعية أنك لا تملك مثل هذا القصد، وهذه هي طبيعة خداع النفس. وعلى هذا النحو فإنك تَدَّعي بصورة واعية أن (ق) على حين تعرف بصورة غير واعية أن (لا ق) وتقاوم تقديم هذه المعرفة بـ(لا ق) إلى وعيك[40].

والطريقة الثانية التي نخطأ بها حول حالاتنا العقلية الخاصة، والمرتبطة بخداع النفس هي سوء التفسير misinterpretation[41]. على سبيل المثال، قد يضيق الأستاذ ويشق على تلميذه ويحسب أنه يحرص عليه من الوقوع في الغرور، ولكنه ربما يدرك بعد ذلك أنه أساء تفسير مشاعره، وأنه لم يكن حريصًا وإنما كان منافسًا، وأن المسألة في حقيقتها صراع أجيال. وإذا رجعنا إلى مثال ليلى وقيس وجدنا أن ليلى في لحظة الانفعال الشديد ربما تفكر في أنها واقعة في حب قيس، ولكنها تدرك بعد ذلك أن الانفعال كان فتنة وليس حبًّا.

والطريقة الثالثة للخطأ حول حالاتنا الواعية هي افتراض أن هناك انفصالًا تامًّا بين المقولات اللفظية التي تنطبق على الوعي والمقولات التي تنطبق على السلوك اللاحق[42]. هب أنني قلت لك إن لديَّ قصدًا للدفاع عن استحقاق كتابك للفوز بجائزة معينة، ولكنني لم أظهر استعدادًا على الأقل لهذا الدفاع، فإن شكًّا معقولًا سوف يساورك في أنني قد أسندت القصد إلى نفسي إسنادًا صحيحًا. وقل مثل ذلك عن كثير من حالاتنا الواعية.

5- الوعي ظاهرة بيولوجية

إن التصور الأساسي الذي يقدمه سيرل للوعي هو أن الوعي جزء طبيعي من العالم الفيزيائي، وفي هذا الجانب يشترك سيرل مع غيره من الطبيعيين الذين أسلفنا الإشارة إليهم في التوكيد على أن ظاهرة الوعي ليست سرًّا يتجاوز الطبيعة نرفضه أو نسلم به، وإنما الوعي عملية بيولوجية تحدث في المخ. ولقد أكد على هذا المعنى في كتابه **إعادة اكتشاف العقل** 1992 : "الوعي، باختصار، ملمح بيولوجي لأمخاخ بشرية وحيوانية معينة، والسبب فيه عمليات بيولوجية عصبية، وهو جزء من النظام البيولوجي الطبيعي مثل التمثيل الضوئي، والهضم، وانقسام الخلية غير المباشر"(43). وعاد وأكد على هذه الفكرة في غير ما موضع من مؤلفاته، فنراه في كتاب **لغز الوعي** 1997 يقول: "إذا كانت هناك فكرة أساسية تسري خلال هذا الكتاب فهي هذه: الوعي ظاهرة طبيعية وبيولوجية. إنه جزء من حياتنا البيولوجية، شأنه في ذلك شأن الهضم، والنمو، والتمثيل الضوئي"(44).

نظر سيرل في الخلافات التي تدور حول قضايا فلسفة العقل بعامة والوعي بخاصة، ووجد أن العقبة التي تحول بيننا وبين الوصول إلى تقرير مقنع عن الوعي هي القبول المتواصل لمجموعة من المقولات التي أكل عليها الزمن، وتصحبها مجموعة أخرى من الافتراضات المسبقة التي هي من الإرث الفلسفي. وقبول هذه المقولات وتلك الافتراضات هو الذي حجب عنا السمة الطبيعية البيولوجية للوعي والظواهر العقلية الأخرى.

وعادة ما نبدأ التفكير حول الوعي بالافتراض الخاطئ القائل إن الأفكار الخاصة بما هو عقلي mental وما هو فيزيائي physical في الثنائية dualism وفكرة الواحدية monism في المادية materialism والمثالية idealism هي أفكار واضحة وجديرة بالثقة والقبول، وإن القضايا الفلسفية حول الوعي يتعين طرحها وحلها في هذه المصطلحات التقليدية(45). ومن الخطأ أيضًا القول إننا نستطيع رد الوعي إلى عمليات فيزيائية مثلما نستطيع رد الظواهر الطبيعية مثل الصلابة إلى خصائصها الفيزيائية.

تبين لنا من قبل أن المشكلة الأساسية التي يطرحها الوعي هي: كيف يتضمن العالم المادي أنظمة واعية؟ اعتقد بعض الفلاسفة أنه إذا سلمنا بوجود حقيقي للوعي متميز من الواقع المادي، فسوف نضطر إلى القول بصورة من الثنائية التي تقول بوجود عالمين مختلفين: عالم مادى وعالم عقلي. ولكن إنكار الثنائية دفع بعض الفلاسفة إلى القول بالمادية. والقول بالمادية يجبر الإنسان على إنكار الأنطولوجيا الذاتية للوعي في صيغة المتكلم. صحيح أن الماديين يستعملون المعجم الخاص بالوعي، ولكنهم يعنون به شيئًا مختلفا عما يعنيه سيرل. فما دعاوى الثنائية والمادية بالنسبة للوعي، وكيف تتعارض مع دعوى سيرل بأن الوعي ظاهرة بيولوجية؟

وتأتي الثنائية في صورتين هما: ثنائية الجوهر substance dualism وثنائية الخاصة property dualism. وتبعًا لثنائية الجوهر، هناك نوعان مختلفان اختلافًا جذريًا من الكائنات في العالم: موضوعات مادية، وعقول لامادية. وهذه الوجهة من النظر تضرب بجذورها في الماضي البعيد، ولكن تأييدها المشهور جاء على يد ديكارت، وبالفعل تُسَمَّى ثنائية الجوهر أحيانًا بعد ديكارت بالثنائية الديكارتية cartesian dualism. أما ثنائية الخاصية فهي وجهة النظر القائلة بوجود نوعين من خواص الموضوعات متميزين ميتافيزيقيًا. هناك خواص فيزيائية مثل يزن ثلاثة أرطال، وخواص عقلية مثل يعاني من ألم. وتقتسم كل صور الثنائية وجهة النظر القائلة بوجود نوعين متخارجين على نحو تبادلي: إذا كان الموضوع عقليًا، فلا يمكن – بوصفه عقليًا – أن يكون فيزيائيًا، وإذا كان الموضوع فيزيائيًا، فلا يمكن – بوصفه فيزيائيًا – أن يكون عقليًا[(46)].

تتخذ الفلسفة المادية صورًا منوعة مثل السلوكية والوظيفية والنزعة الفيزيائية، وهي في صورها المنوعة تحاول رد الوعي إلى شيء آخر؛ ولذلك أسلفنا الإشارة إليها على أنها نزعة ردية. وأبرز الحالات التي يمكن رد الوعي إليها هى حالات المخ الموصوفة في حدود فيزيائية خالصة وبرامج كمبيوتر، وفى هذه الحالة لا يزيد الوعي عن أن يكون مجموعة من برامج الكمبيوتر المنفذة في المخ.

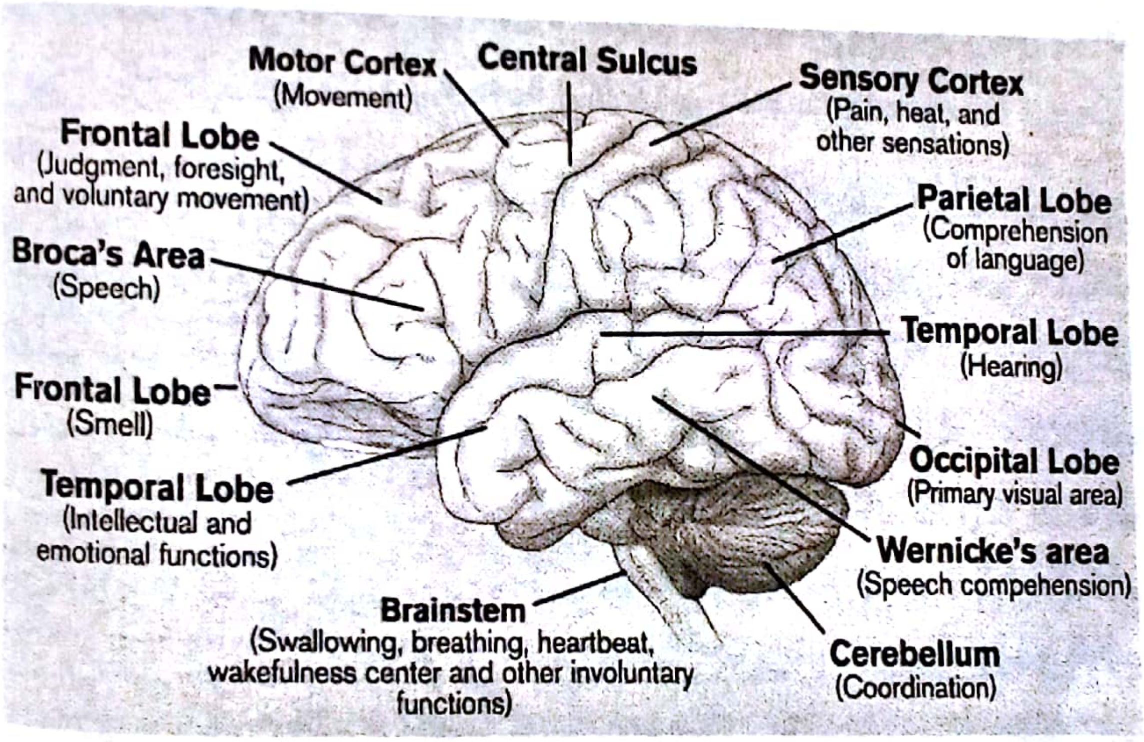
والرأي عند سيرل هو رفض الثنائية والمادية على حد سواء، والسبب هو أنهما تقومان على افتراضات خاطئة، وتواصل طرح الأسئلة والإجابة عنها في المعجم القديم "للعقل" و"الجسم" و"العقل" و"الفيزيائي". فمن جهة، تجعل الثنائية وضع الوعي ووجوده أمرًا ملغزًا تمام الإلغاز. فلا يمكن للقائل بالثنائية أن يفسر كيف يربط الوعي بالعالم المادي الذي نعيش فيه وذلك عندما يضعه خارج العالم الفيزيائي، وبالتالي خارج مجال العالم الطبيعي. وإذا كان الوعي خارج العالم الفيزيائي، فكيف يرتبط به؟

ومن جهة أخرى، لا يقول الماديون صراحة: "الوعي لا يوجد" ولكن إعادة تعريفهم للوعي، ورده إلى سلوك ومعالجة معلومات وحالات حسابية في المخ، تُعَدُّ استبعادًا وإنكارًا له. نحن إذن أمام بديلين كلاهما مر، ولم يكن غريبًا أن يرفض سيرل البديلين معًا، ويذكرنا دائمًا بأن الوعي ظاهرة بيولوجية.

والحق أن المشكلة المهمة في العلوم البيولوجية، التي لم ينظر إليها كثير من العلماء حتى وقت قريب باعتبارها موضوعًا ملائمًا للبحث العلمي، هي: كيف تحدث على وجه الدقة العمليات البيولوجية العصبية في المخ وعيًا؟ هناك مجموعة ضخمة من المثيرات تؤثر فينا، فترانا نستمع إلى صوت المؤذن، ونتجرَّع الدواء، ونشم رائحة الياسمين من بائع متجوِّل، مثل هذه المثيرات تحدث فينا حالات ذاتية للإدراك الحسي تكون متماسكة وموحدة. والآن، ما الذي يقع بين هجوم المثيرات على حواسنا وخبرة الوعي، وكيف تسبب العمليات المتوسطة الحالات الواعية؟ والمشكلة لا ترتبط بالإدراك الحسي فحسب، بل تشمل جميع الخبرات الواعية. والحقيقة المذهلة أن كل شيء في حياتنا الواعية تحدثه عمليات المخ. وبقدر ما نعرف فإن العمليات الملائمة تأخذ مكانها عند المستويات المجهرية من نقاط الاشتباك العصبي والخلايا العصبية. وكل حياتنا الواعية تحدثها هذه العمليات ذات المستوى الأدنى، ولكننا لا نملك إلا فكرة غامضة عن كيفية عملها[47].

وقد يتساءل المرء: لماذا لا يكتشف المتخصصون في علوم المخ كيفية عمله؟

ولكن هناك صعوبات عملية وعقبات نظرية تواجه التقدم في هـذا المجـال. فأما الصعوبات العملية فهي أن المخ الإنساني حسب التقديرات الحاليـة يحتـوي عـلى أكثر من مائة بليون خلية عصبية، وكل خلية عصبية تربطها علاقات مـع الخلايـا العصبية الأخرى. ومن الصعب العمل على العناصر المجهريـة في المـخ مـن غـير إصابتها بأذى أو قتل الكائن الحى. وأما العقبات الفلسفية فتجعـل مـن الـصعب طرح الأسئلة الصحيحة والإجابة عنها. خذ مـثلًا طريقـة إثـارة الـسؤال: كيـف تسبب عمليات المخ الوعي؟ تجد أنها مثقلة فلسفيًا. يظن كثير من الفلاسفة وحتى بعض العلماء أن العلاقة بين المخ والوعي لا يمكن أن تكون سببية؛ لأن العلاقـة السببية تبدو لهم وكأنها تستلزم صورة ما مـن ثنائيـة المـخ والـوعي، وهـى ثنائيـة يرفضونها على أسس أخرى (48).



وفكرة الثنائية هنا تنشأ من النظر إلى عمليات المخ بوصفها أسبابًا، والحالات الواعية بوصفها نتائج على أنهما شيئان مختلفان. وهذا خطأ ينتج من تصور خـاطئ للسببية. في النظريات الرسمية عن الـسببية نفـترض بـصورة نموذجيـة أن جميـع العلاقات السببية لابد من أن تكون حوادث مبـاشرة منظمـة بطريقـة متتابعـة في الزمن، على سبيل المثال، الطعن بالسكين يسبب نزيف الـدم. صـحيح أن الكثـرة الغالبة من علاقات السبب والنتيجة cause and effect relations تـشبه هـذا،

ولكن ليس جميعها على الإطلاق. انظر حولك في الأشياء القريبة منك وتأمل في التفسير السببي للحقيقة القائلة إن المنضدة تمارس ضغطا على السجادة، تجد أن هذه الحقيقة يتم تفسيرها عن طريق قوة الجاذبية الأرضية، ولكن الجاذبية الأرضية ليست حادثة. أو فكر في صلابة المنضدة، تجد أنها تفسر سببيًا عن طريق سلوك الجزيئات التي تتألف منها المنضدة، ولكن صلابة المنضدة ليست حادثة إضافية. إنها مجرد ملمح للمنضدة. وهذه الأمثلة للسببية بلا حادثة non-event causation تعطينا نماذج ملائمة لفهم العلاقة بين حالتي الحالية للوعي والعمليات البيولوجية العصبية التحتية التي تسببها. إن العمليات من المستوى الأدنى في المخ تسبب حالتي الحالية للوعي، ولكن هذه الحالة ليست كائنًا منفصلاً عن مخي، والصواب أنها مجرد ملمح لمخي"[49].

وإذا سلمنا مع سيرل بأن عمليات المخ تسبب الوعي، وأن الوعي هو ذاته ملمح من مستوى أعلى للمخ بالطريقة نفسها التي يكون بها الهضم ملمحًا من مستوى أعلى للمعدة أو التي تكون بها الصلابة ملمحًا من مستوى أعلى للمنضدة، فإن مشكلة العقل والجسم التقليدية سوف تتلاشى.

عندما يقول سيرل إن المخ عضو بيولوجي، والوعي عملية بيولوجية، ثم نتذكر أن القلب أيضًا عضو بيولوجي، وضخ الدم عملية بيولوجية، وهناك قلب صناعي يضخ الدم. هنا يطرح السؤال نفسه: هل يمكن أن ننتج مخًا صناعيًا يسبب الوعي أيضًا؟ الجواب عند سيرل نعم، ولكنه يؤكد على نقطة هي "أن أي مخ صناعي سوف يتعين عليه أن ينسخ الأسباب الفعلية لدى الأمخاخ الإنسانية والحيوانية لتقديم حالات داخلية وكيفية وذاتية للوعي. إذ إن مجرد تقديم مخرج سلوكي مماثل لن يكون كافيا في حد ذاته"[50]. وأغلب الظن أن هذه النقطة تقف عقبة أمام التصور الطبيعي للوعي، إذ كيف ينسخ المخ الصناعي الأسباب الفعلية لدى المخ الإنساني لتقديم حالات الوعي بسماتها الأساسية وهي أنها داخلية وكيفية وذاتية؟

ومهما يكن من أمر، فإننا نستطيع إيجاز الأفكار الأساسية السابقة حول الوعي في القضايا التالية[51]:

1- يتألف الوعي من حالات وعمليات داخلية وكيفية وذاتية، ومن ثَمَّ فإن وضعه الأنطولوجي يأتي في صيغة المتكلم.

2- نظرًا لأن الوعي له أنطولوجيا في صيغة المتكلم، فلا يمكن رده إلى ظواهر في صيغة الغائب بطريقة الرد النموذجية للظواهر الطبيعية الأخرى مثل الحرارة والسيولة والصلابة.

3- إن الوعي قبل كل شيء ظاهرة بيولوجية. والعمليات الواعية هي عمليات بيولوجية.

4- إن العمليات الواعية تسببها عمليات عصبية عالية في المخ.

5- يتألف الوعي من عمليات عالية المستوى تتحقق في بنية المخ.

6- لا يوجد سبب، بقدر ما نعرف، في أننا لا نستطيع أن نوجد مخًا صناعيًا يسبب الوعي ويحققه أيضًا.

ويجمل سيرل الكلام في وجهة نظره الطبيعية: "وهكذا نملك وعيًا متطبعًا naturalized. وبالفعل فإن العنوان الذي أضعه لهذه الوجهة من النظر هو المذهب الطبيعي البيولوجي biological naturalism فهو مذهب طبيعي – في هذه الوجهة من النظر – لأن العقل جزء من الطبيعة، وهو بيولوجي لأن طريقة تفسير وجود الظواهر العقلية طريقة بيولوجية، وذلك باعتبارها مقابلة للطريقة الحسابية، والسلوكية، والاجتماعية، واللغوية"(52).

6- بنية الوعي

لعلنا نلاحظ أن سيرل قد صرف جانبًا كبيرًا من جهده الفلسفي في تصحيح بعض الأخطاء الفلسفية التقليدية والمعاصرة حول الوعي. وهذا جانب ينظر إليه غالبًا على أنه الجانب السلبى في أية نظرية فلسفية. ولكن بالإضافة إلى الجوانب الإيجابية التي قدمها سيرل، وفى طليعتها مناقشته للوعي بوصفه ظاهرة بيولوجية، يقدم سيرل جانبًا إيجابيًا آخر يتمثل في تحديد الملامح التي تحدد ما عسى أن يكون الوعي. وأبرز هذه الملامح هى:

1- الذاتية الأنطولوجية

هذا الملمح من أكثر الملامح أهمية للوعي؛ لأنه هو الذي يلفت النظر إلى وجوده، فكل الحالات الواعية لا توجد إلا بوصفها حالات عاناها وكابدها وأحسها فاعل[53]. ولذلك انشغل كثير من الفلاسفة قديمًا وحديثًا بوصف خصوصية الوعي. على أن هذه الخصوصية هي التي دفعت بعض الفلاسفة إلى إنكار وجود الوعي إنكارًا تامًّا طالما أنه يتعارض مع الرؤية العلمية المادية للعالم أو يتعذر استيعابه داخل هذه الرؤية، ودفعت فلاسفة آخرين إلى محاولة رده إلى صورة مادية أو ظواهر موضوعية.

2- الوحدة

الملمح الثاني للوعي هو أن الوعي يأتي إلينا في صورة موحدة. فأنا لا أدرك فحسب التفكير في ملمح وحدة الوعي، وصوت المروحة القريب مني، وصوت عجلات سيارة تحتك بالأرض، والارتياح عند رؤية الشجرة التي غرستها بيدي وقد أثمرت، ولكنني أملك كل هذه الخبرات كجزء من خبرة واحدة فريدة موحدة. إن القدرة على ربط جميع المثيرات المتنوعة التي تأتيني عن طريق الأطراف الحسية العصبية، وتوحيدها في خبرة حسية موحدة ومتماسكة تمثل مقدرة للمخ لافتة للنظر. ونحن لا نعرف في الوقت الحاضر كيف يعمل المخ بهذه القدرة. وإذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر بيولوجية عصبية، وجدنا أن المخ يتلقى مجموعة ضخمة من المثيرات، ثم تتحول هذه المثيرات إلى خبرة واعية فريدة موحدة، وتُسَمَّى فكرة الوحدة باسم مشكلة الربط binding problem.[54] ويرى سيرل أن هذه الوحدة تدحض القول بوجود نوعين مختلفين من الوعي. صحيح أن هناك تمييزًا بين التفكير والشعور. ولكن الشيء الجدير بالملاحظة حول الوعي هو أن التفكير والشعور يحدثان في الوقت نفسه في نفس مجال الوعي[55]. فأنا أفكر الآن في مدى صحة القول بوحدة الوعي، وأشعر في الوقت نفسه بآلام في الظهر.

3- العلاقة بين الوعي والقصدية

هناك ملمح يتميز به الوعي ويكشف عن وظيفته. فوظيفة الوعي تبدو من

خلال إدراك أن بقاء النوع البشري في العالم يتطلب الوعي، فالمرء لا يستطيع أن يكتب ويقرأ، أو يبحث عن رزقه ويقضي حاجاته التي لا تنتهي وهو فاقد للوعي، وهنا يزودنا الوعي بوسيلة اقتراب من العالم، وهذا هو الملمح الذي يتميز به. ويؤدي الوعي ذلك بطريقتين: طريقة إدراكية cognitive نمثل بها كيفية وجود الأشياء في العالم، وطريقة إرادية volitive (أو طريقة دالة على الرغبة) ونمثل بها الكيفية التي نريد أن توجد بها الأشياء[56].

والقصدية، كما ألمحنا، سمة للعقل "تتجه" عن طريقه الخبرات الواعية إلى حالات في الواقع. ويؤكد سيرل على أن الوعي يرتبط ارتباطًا جوهريًا بالقصدية برغم أنه ليست كل الحالات الواعية قصدية وليست كل الحالات القصدية واعية[57]. أحيانًا يكون الإنسان قلقًا، وتكون لديه خبرة واعية بالقلق. ولكنه لا يملك جوابًا عن السؤال: ما الذي يقلقك؟ وهذه، من جهة، حالة تمثل صورة غير قصدية من الوعي. ومن جهة أخرى، هناك صور من القصدية ليست واعية، فأنا أعتقد أن عمر بن الخطاب هو ثاني الخلفاء الراشدين حتى عندما أكون في نوم عميق، والاعتقاد هنا له قصدية ولكن ليست واعية.

4- الحالات النفسية

الملمح الرابع للوعي هو أن جميع حالاتنا الواعية تصل إلينا في حالة نفسية mood أو أخرى. والخبرات لها سمة مميزة، وهذه السمة المميزة هي ما نعنيه بالحالة النفسية. ونحن نكون دائمًا في حالة نفسية حتى لو لم يكن لها اسم معين مثل الابتهاج والكآبة. والحقيقة القائلة إن الحالة الواعية تأتي دائمًا في سمة مميزة تصبح واضحة أثناء التحول الدرامي. عندما يتلقى المرء أخبارًا سارة تدفعه إلى حالة من الابتهاج، وعندما يتلقى أخبارًا سيئة تدفعه إلى حالة من الكآبة، فإنه يدرك بالفعل تغيرًا في حالته النفسية[58].

5- البنية الكلية للخبرة الواعية

تتميز الحالات الواعية أيضًا بأنها تكون مبنية structured، أي أننا نبنيها في

وحدات كلية متماسكة. ويقدم علماء النفس الجشتالطين أمثلة كثيرة لهذا الملمح، ويقولون إن المخ يقوم ببناء المدخل المثير في شكل متماسك. وهذا الأمر واضح في حالة الرؤية، وهو صحيح أيضًا بالنسبة لجميع الخبرات الواعية. إذا قدمت الشكل التالي: (٥٩)



إلى طفل صغير وسألته: ما هذا؟ يأتي الجواب: إنه وجه إنسان. إن الخطوط على الورقة لا تمثل وجه إنسان في الواقع، ولكن المخ يبني المدخل المثير stimulus input إلى درجة أن الطفل، وأنت كذلك، "ينظر إليها على أنها" وجه إنسان.

6- المركز والهامش

في كل خبرة من خبراتنا الواعية نلفت انتباهنا إلى بعض الأشياء، ولا نلتفت إلى أشياء أخرى، وهنا يتجلى ملمح مهم للوعي وهو أنه يأتي بدرجات متنوعة من الاهتمام، ولذلك فإننا نحتاج إلى أن نميز في مجال الوعي بين مركز الاهتمام وهامشه. ونحن نعي مجموعة كبيرة من الأشياء التي لا ننتبه إليها أو نركز عليها انتباهنا. على سبيل المثال. أنا أركز انتباهي على المشكلة الفلسفية لوصف الوعي، ولكن لا أعير اهتمامى إلى الصداع الخفيف في رأسى أو آلام الظهر، أو صوت البائع المتجول في الشارع. ومع ذلك فكل هذه الظواهر هى جزء من إدراكي الواعى (60). ومن الخطأ القول بأنها تدخل في إطار اللاوعي، وإنها الصواب أنها تمثل هامش الوعي. خذ مثلًا آخر. عندما أقود السيارة إلى المستشفى، فإننى أركز انتباهى على حالة المريض الذي أنا ذاهب إليه، ومع ذلك لا يقال إننى أقود بلا وعي، لأن القيادة بلا وعي سوف تؤدى إلى كارثة. والتمييز بين مركز الوعي وهامشه تمييز تقليدي مألوف في الفلسفة وعلم النفس. والقول بأن الوعي

الهامشي شيء واللاوعي شيء آخر يمكن للمرء أن يثبت صحته ببساطة إذا ما حَوَّلَ انتباهه من شيء إلى آخر في خبرته الواعية. "واستعارة الكشاف يتعذر مقاومتها هنا. فالانتباه يشبه الضوء الذي يمكن أن أحوله من مكان إلى آخر في مجال الوعي"(61).

7- الألفة

تتميز الخبرات الواعية بملمح آخر هو أنها تأتي إلينا بدرجات منوعة من الألفة familiarity، "والألفة ظاهرة متدرجة"(62). فعندما نختبر الأشياء نختبرها بوصفها مألوفة بدرجة كبيرة أو قليلة. وكلما دخل المرء منزله، أدرك أثاثه بوصفه شيئًا مألوفًا. وعندما يذهب إلى بلد غريب أو منطقة نائية فإن درجة الألفة تكون قليلة، ولكن جانب الألفة في الخبرة الواعية يظل موجودًا، ويتعذر الخروج عليه. صحيح أن المنازل في البلد الغريب قد تكون غريبة، وقد يكون الناس غرباء بالنسبة لنا، ولكن تظل المنازل منازل، وكذلك الناس.

ويشير سيرل إلى أن الرسامين السيرياليين يحاولون الخروج على هذا المعنى للألفة. ولكننا نلاحظ أنه في الصورة الزيتية السيريالية التي رسمها بيكاسو تظل المرأة ذات الوجوه الثلاثة امرأة(63).



8- الفيضان

إن الخبرات الواعية بصفة عامة تشير إلى خبرات أخرى تتجاوزها. وكل خبرة نملكها لا تقف وحدها منعزلة، وإنما تنسج وراءها دائمًا خبرات إضافية. فالفكرة الواحدة لدينا تذكرنا بأفكار أخرى، وكل مشهد نراه ينقلنا إلى أشياء أخرى غير مرئية. ويُسَمِّي سيرل هذا الملمح للخبرات الواعية باسم الفيضان[64].

عندما أنظر في هذه القاعة الدراسية أرى الطلاب، وأراهم في سياق خبرتي الماضية، وأتذكر عهد الطلب وأتذكر زملائي وأساتذتي، الذين رحلوا والذين هم على قيد الحياة، وأتذكر أقوالهم وأفعالهم ومواقفهم، وهكذا ترى أن المشهد الواحد يفيض عليك من خبراتك الواعية بمشاهد لا حد لها.

9- السرور واللاسرور

الملمح الأخير للخبرات الواعية هو أنها تكون سارة أو غير سارة بدرجة ما. فكل خبرة واعية ينشأ نحوها سؤال: هل تستمتع بها؟ هل هي لهو أم جد؟ وهل أنت سعيد أم حزين؟ مزعج أم مريح؟ قانط أم ساخط؟ وهلم جرًّا. والتمييز بين السرور واللاسرور يأتي بصورة متدرجة شأنه في ذلك شأن الألفة. فالخبرات الواعية تأتي بدرجات مختلفة من السرور وعدم السرور، ويمكن للخبرة الواعية الواحدة أن تتضمن جوانب سارة وغير سارة سواء بسواء[65].

ومهما يكن من أمر، فإن معظم هذه الملامح الخاصة بالوعي ربما نعرفها بطريقة أو بأخرى، وربما نقبلها أيضًا. وبالتالي فإن تحليل سيرل لبنية الوعي لا ينطوي على شيء جديد كل الجدة. ولكن الشيء الخليق بالنظر هو أن محاولة سيرل لفت انتباهنا إلى هذه الملامح وتصنيفها وتسميتها بأسماء قد نقبلها أو نردها عليه، هي محاولة ذات قيمة؛ لأن تجاهل هذه الملامح عند دراسة الوعي يؤدي إلى أخطاء، وهذا هو ما حدث بالفعل مع الذين استبعدوا الوعي استبعادًا كاملاً من الدراسة العلمية أو الفلسفية، وكذلك الذين نظروا إلى العقل والوعي نظرة حسابية وظيفية.

هوامش الفصل الثالث

1- Augustine of Hippo, St., *The Confessions of Saint Augustine* , Quoted by Guven Guzeldere, "The Many Faces of Consciousness: A Field Guide", in Ned Block , Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, p. 1.

2- John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books, 1999, (first edition 1998), p. 40.

3- Colin McGinn, *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, Second edition, Oxford University Press, 1998, p. 40

4-Thomas Huxley, *Lessons in Elementary Physiology*, London: Macmillan, 1866, Quoted by William Seager, *Theories of Consciousness: An Introductrion and Assessment*, London and New York: Routledge, p. 256.

5- Joseph Levine, "On Leaving Out What It's Like", in Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, p. 543.

6- David J.Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Foundamental Theory*, New York: Oxford: Oxford University Press, 1997, p. xi.

7- Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown and Company, 1991, pp. 21-22.

8- Antony Kenny, *The Metaphysics of Mind*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 20.

9-Ibid., pp. 22-23.

10- John R. Searle, "Consciousness," *Annual Rev. Neurosci*. 23, 2000, p. 557.

11-Patricia S.Churchland, "Consciousness: the Transmutation of a Concept," *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983, p. 80.

12- Georges Rey, "A Question about Consciousness," in Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, p. 461.

13- Kathleen Wilkes, "Is Consciousness Important?" *British Journal of Philosophy of Science*, 35, 1984, pp. 241-242.

14- John Heil, *Philosophy of Mind, A Contemporary Introduction*, London and New York: Routledge first published, 1998, p. 170.

15- Colin McGinn, *The Character of Mind: An Introduction to Philosophy of Mind*, p. 41.

16- Owen Flanagan, *The Science of the Mind*, second edition, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1991, p. 313.

17- Ned Block, "Consciousness," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, p. 211.

18- Robert Audi, (General editor), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 1995, p. 288.

19- Hilary Putnam, "Putnam, Hilary," in Samuel Guttenplan, (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind*, p. 507.

20- Hilary Putnam, *Representation and Reality*, second edition, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1989, p. xi.

21- Owen Flanagan, "Deconstructing Dreams: the Spandrels of Sleep," *Journal of Philosophy*, 92, 1, 1995, p. 20.

22- Thomas Nagel, "What Is IT like to Be a Bat," in Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, p. 524.

23- Stuart Sutherland, *Macmillan Dictionary of Psychology*, second edition, London: The Macmillan Press, 1995, p. 95, and see also Eric Lormand, "Consciousness", in *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 2000, pp. 167-168.

24- John R. Searle, "The Problem of Consciousness", *Consciousness and Cognition*, Vol. 2, No. 4, 1993, p. 310.

25- John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, p. 5. And Searle, "Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive Science", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 4, 1990, p. 585.

26- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, pp. 41-42.

27- Ibid., p. 42.

28- John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, p. 9.

29- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 43.

30- Ibid., p. 44, and *The Rediscovery of the Mind*, p. 94.

31- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, pp. 44-45.

32- Thomas Nagel, *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986, pp. 7-8.

33- John R. Searle, "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol., Lx, No. 1, March 1995, p. 220.

34- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 73.

35-Sydney Shocmaker, "Introspection," in Samuel Guttenplan, (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp. 395-400.

36-John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 143-144.

37 – انظر رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص 214.

38- See Richard Rorty, "Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy*, LXVII, 12, pp. 399-424.

39- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 70.

40- Ibid., pp. 70-71.

41- Ibid., p. 71.

42- Ibid., p. 71.

43- John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, p. 90.

44- John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, p. xiii.

45- Ibid., p. xii.

46- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, pp. 45-46.

47- John R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, pp. 3-4.

48- Ibid., p. 4.

49- Ibid., pp. 7-8.

50- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 53.

51- Ibid., p. 53.

52- Ibid., p. 54.

53- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 73.

54- John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, p. 130.

55- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 74.

56- Ibid., p. 76.

57- John R. Searle, "Intentionality," in Samuel Guttenplan, (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, p. 380.

58- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 77.

59- Ibid., p. 77.

60- John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 137-138.

61- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 78.

62- Ibid., p. 79.

63- John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 134-135.

64- John R. Searle, *Mind, Language and Society*, p. 79.

65- Ibid., p. 80.

الفصل

الرابع

4

مفهوم الصدق عند ديفيدسون

"لا تتقدم الفلسفة عندما تصبح أكثر دقة وصرامة، وإنما تتقدم عندما تصبح أكثر تخيلية. والتقدم في هذا المجال – مثلما هو الحال في معظم المجالات الأخرى – يحدثه قلة من الناس في كل جيل يلمحون إلى إمكانية لم يتم إدراكها من قبل. وفريجه ومل، ورسل وهيدجر، وديوي وهابرماس، وديفيدسون ودريدا، أناس من هذا النوع. والباقون منا – العمال المساعدون الذين يعهد إليهم أن ينظفوا ويتخلصوا مما رأى هؤلاء الرواد أصحاب الخيال الواسع ضرورة إزالته – يؤدون وظيفة اجتماعية مفيدة".

Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol.3, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.8.

"قال لى دونالد ذات مرة إنه لم يحاول أبدًا حل مشكلات شخص آخر، ولم يناقش أبدًا قضية ببساطة لأن الآخرين تكلموا عنها. وإنما كان يعتز بالكتابة فقط حول المشكلات التي صاغها لنفسه".

Richard Rorty, "In Memoriam – Donald Davidson (II)," *International Journal of Philosophical Studies*, Vol.14, (3), 2006, p.318.

"من دون فهم الصدق لا تكون اللغة وحدها مستحيلة، وإنما يكون التفكير نفسه مستحيلًا. الصدق مهم إذن ليس لأنه مفيد أو نافع بصفة خاصة، رغم أنه ربما يكون كذلك بين الفينة والفينة بطبيعة الحال، وإنما لأنه من دون فكرة الصدق لن نكون كائنات مفكرة، ولن نفهم ما يوجد لشخص آخر ليكون كائنًا مفكرًا. ونحن إزاء الصدق نفعل شيئين: أحدهما أن نحاول تعريف مفهوم الصدق أو أن نسيطر على ماهيته في عبارة موجزة بليغة، والثاني أن نتتبع علاقاته بالمفاهيم الأخرى".

Donald Davidson, "Truth Rehabilitated," in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell, 2000, pp. 72-73.

1- تمهيد

مفهوم الصدق واحد من المفاهيم الأساسية التي عُني الفلاسفة بالنظر فيها طوال تاريخ الفلسفة، وليس الاهتمام بالصدق وقفًا على الفلاسفة بل هو الشغل الشاغل لغيرهم من العلماء والمفكرين في شتى فروع المعرفة. على أن عناية

الفلاسفة بالصدق زادت في وقتنا الحالي زيادة بالغة جعلت مفهوم الصدق يحتل موضع الصدارة بين مفاهيم الفلسفة المعاصرة، وليس أدل على ذلك من أنه يكاد يتعذر عليك أن تجد فيلسوفًا معاصرًا لم يخصه ببحث ولم يسهم فيه برأي. وتأتي أهمية هذا المفهوم – شأنه في ذلك شأن مفهوم المعنى – من أن وجهات النظر المتباينة والمتنافسة في كثير من المسائل الفلسفية الأخرى هي بمثابة انعكاس لاعتقادات مختلفة حول هذا المفهوم. وإذا كانت مشكلة الصدق تؤثر تأثيرًا واضحًا في مشكلات الفلسفة الأخرى، فإنها تتأثر بها كذلك، بل وتتطور معها إن أصابها شيء من التطوير والتجديد.

وتستطيع أن تدرك بوضوح أن مشكلة الصدق ترتبط بالإبستمولوجيا والميتافيزيقا والمنطق واللغة. فالصدق يمثل أحد الملامح الأساسية للمعرفة، ذلك أن المعرفة في معناها الدقيق هى اعتقاد صادق مسوغ. وعندما نقول إن شخصًا معينًا، وليكن (س)، يعرف قضية معينة، ولتكن (ص)، فإننا نقول إن (ص) قضية صادقة، وإن (س) يعتقد في (ص)، وإن (س) يملك أدلة كافية لتسويغ اعتقاده في (ص). وإن شئت أن تضع ذلك بلغة منطقية دقيقة فقل إن هناك ثلاثة شروط أساسية لابد من توافرها في المعرفة: الأول هو أن تكون القضية موضوع المعرفة صادقة، وهذا هو شرط الصدق، والثاني أن يعتقد بها العارف ويقبلها، وهذا هو شرط الاعتقاد، والثالث أن يملك العارف أدلة وبراهين تثبت صدق القضية موضوع المعرفة، وهذا هو شرط التسويغ. كما يرتبط مفهوم الصدق بالميتافيزيقا ويتضح هذا في نظرية الاتساق مثلًا. فقد دافع عن هذه النظرية فلاسفة أيّدوا الميتافيزيقا المثالية، ولم تكن هذه النظرية مرتبطة بوجهات نظرهم الميتافيزيقية فحسب، بل كانت بالأحرى عنصرًا متممًا لها. وكذلك يرتبط الصدق بالمنطق واللغة، وسوف يتجلى ذلك عند مناقشتنا للنظرية الدلالية.

ويحسن بنا أن نتحدث أولاً عن ديفيدسون حديثًا موجزًا قبل أن نشرع في معالجته للصدق، والدافع إلى ذلك هو أن هذا الفيلسوف لم يكتب عنه بالعربية قبل كتابة هذا الفصل (الذي كان في الأصل بحثًا نشر في المجلة العربية للعلوم

الإنسانية، جامعة الكويت، عام 1996). دونالد ديفيدسون Donald Davidson فيلسوف أمريكي معاصر ولد في عام 1917 وتوفي في عام 2003، وعمل أستاذًا للفلسفة في بعض الجامعات الأمريكية الكبرى: جامعة ستانفورد، كاليفورنيا، 1950-1967))، وجامعة برنستون (1967 - 1969)، وجامعة روكفلر، ولاية نيويورك (1970 - 1976)، وجامعة شيكاغو (1976 - 1981)، وجامعة كاليفورنيا، بيركلي (1981 - 2003). وله إنتاج ضخم يكاد يستوعب معظم المجالات التي تشغل بال الفلاسفة في عصرنا، وتأتي في مقدمتها اللغة والمنطق والفعل والعقل والإبستمولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق.

في فلسفة اللغة والمنطق، يسهم ديفيدسون بآراء في الصدق والمعنى، والتفسير، والإشارة، والصورة المنطقية، والاستدلال، والبنية المنطقية لأشياء من قبيل الاقتباس والكلام غير المباشر. وفى فلسفة الفعل، يقدم آراء مهمة في تشخيص الأفعال وتفسيرها، والعليّة، وضعف الإرادة. وفى فلسفة العقل له وجهات نظر ثاقبة في المفاهيم العقلية والفيزيائية، والأحداث العقلية، والقصد، والتفكير والكلام، والمواقف القضوية. وفى الإبستمولوجيا قَدَّمَ أفكارًا عن الخطط المفهومية، والنسبية الأنطولوجية، وأنماط المعرفة. وإذا كانت ثمة نتيجة عامة يمكن أن نخلص إليها من النظر في فلسفة ديفيدسون، فهي أن اللغة والعقل والفعل والإبستمولوجيا مجالات يتعذر فصلها، وأن المحاولات التقليدية التي عالجت كل مجال منها بمعزل عن بقية المجالات لم يكن لها نصيب كبير من النجاح.

بدأ ديفيدسون نشر كتاباته عام 1952، وجاءت هذه الكتابات على هيئة بحوث نادرًا ما تتجاوز عشرين صفحة، ولكن تمتاز بالدقة والأصالة والتركيز. وهذه البحوث متاحة الآن في خمسة مجلدات نشرتها مطبعة أكسفورد في الفترة ما بين عام 1980 و2005، وهي **مقالات في الأفعال والحوادث**، 1980؛ **وبحوث في الصدق والتفسير**، 1984؛ **والذاتي وبين الذاتي والموضوعي**، 2001؛ **ومشكلات العقلانية**، 2004؛ **والصدق، واللغة، والتاريخ**، 2005. ونشرت

رسالته للدكتوراه (التي تَقَدَّم بها إلى جامعة هارفارد (1949 في عام 1990 وأعيد نشرها في عام 2013، بالإضافة إلى كتاب **الصدق والحمل**، نشرته مطبعة جامعة هارفارد في عام 2005. ولقد حظيت فلسفته بدراسات نقدية كثيرة ومنوعة، ولعل ذلك يكشف عن عمق تأثيرها في البحث الفلسفي المعاصر. وأنت تلحظ أننا أمام فيلسوف أقام البناء الفكرى على البحوث من دون الكتب، وهو بذلك يذكرنا بفلاسفة من هذا الصنف أصحاب مكانة رفيعة في الفلسفة المعاصرة مثل بيرس وجرايس.

عالج ديفيدسون مفهوم الصدق في غير موضع من دراساته، غير أنه خصه بمجموعة مهمة من البحوث، لعل أبرزها "الصدق والمعنى" 1967، و"صادق للوقائع" 1969 و"علم الدلالة للغات الطبيعية" 1970، و"في الدفاع عن المواضعة ص" 1973 (ونشرت هذه المقالات في كتاب **"بحوث في الصدق والتفسير"**)، و"نظرية الاتساق في الصدق والمعرفة" 1983، و"بنية الصدق ومحتواه" 1990.

ولقد تأثر ديفيدسون بفلسفة أستاذه كواين (1908-2000) W.V. Quine تأثرًا بالغًا، ويظهر ذلك في مسايرته لبعض أفكار كواين الأساسية مثل نزعة الكلية Holism في الإبستمولوجيا وعلم الدلالة، ودعوى اللاتحديد في الترجمة، وغموض الإشارة، ورفض التمييز الصارم بين العبارات التحليلية والتركيبية. ويوضح ديفيدسون إخلاصه الشديد لكواين في العبارة التالية: "وليس من شك في أن دميت M. Dummett (1925-2011) وكواين يختلفان. وهما يختلفان على وجه الخصوص حول نزعة الكلية، وهي الزعم القائل بأننا يجب أن نختبر جملنا معًا لمعرفة صدقها أحرى من اختبارها جملة بجملة. وبناء على ذلك يختلفان أيضًا على ما إذا كان يوجد تمييز مفيد بين الجمل التحليلية والجمل التركيبية، وما إذا كانت النظرية المقنعة في المعنى تستطيع أن تجيز لنا نوع اللاتحديد الذي برهن عليه كواين (وفي جميع هذه النقاط أنا تلميذ مخلص لكواين)"[(1)].

على أن ديفيدسون يختلف مع كواين في بعض الآراء، يأتي في موضع الصدارة منها رفضه لثنائية الخطة والمحتوى dualism of scheme and content، واستبعاده للتمييز بين جمل الملاحظة وبقية الجمل. وكان كواين قد نشر في عام 1951 مقالته المشهورة "عقيدتان للتجريبية"، وهاجم فيها عقيدتين: الأولى هي الاعتقاد في وجود تمييز أساسي وصارم بين العبارات التحليلية والتركيبية، والثانية هي النزعة الردية reductionism أي الاعتقاد بأن كل عبارة ذات معنى تكون مكافئة لبناء منطقي معين على حدود تشير إلى خبرة مباشرة. ثم جاء ديفيدسون في مقالته "في الفكرة الحقيقية للخطة المفهومية" عام 1974 ورفض فكرة أخرى تسري في فلسفة كواين وغيره من التجريبيين المعاصرين، وهي ثنائية الخطة والمحتوى، وسماها ديفيدسون العقيدة الثالثة للتجريبية. وكل عقيدة من هذه العقائد الثلاث تفترض مسبقًا قدرتنا على وضع تمييز ما، ولكن هذا التمييز في الحقيقة ليس له ما يسوغه من الناحية التجريبية. فعقيدة ثنائية التحليلي- التركيبي تفترض أننا نستطيع التمييز بين العبارات التي تكون صادقة بمقتضى معاني كلماتها فقط والعبارات التي تعتمد في صدقها على الواقع. وتفترض عقيدة النزعة الردية أننا نستطيع تمييز العنصر الواقعي من العنصر اللغوي في صدق العبارة. أما عقيدة ثنائية الخطة والمحتوى فتفترض أننا نستطيع تمييز التغييرات في العبارات التي يعتقد أن صدقها ناشئ عن تغييرات في المعنى من العبارات التي يعتقد بأن صدقها ناشئ عن تغييرات في الاعتقاد.

ولنضرب لهذه الفكرة مثلًا يلقي عليها أضواء شارحة. قبل تجارب العالم الأمريكي فرانكلين B. Franklin (1706-1790)، اعتقد معظم الباحثين في الكهرباء أن العبارة "الكهرباء سائل" صادقة، وبعد تجاربه تخلى علماء الكهرباء عن الاعتقاد في صدقها. وهنا تطرح بعض الأسئلة نفسها من قبيل: هل حدث التخلي لأن معنى كلمة "كهرباء" قد تغير، أم أن الاعتقادات حول الكهرباء قد تغيرت؟ ويرى ديفيدسون أن الافتراض القائل بأن هذين السؤالين لهما إجابات محددة هو عقيدة تتمسك بها الفلسفة التجريبية: فعلى حين تكون التغييرات في

معنى الكهرباء تغييرات في خطتنا المفهومية، نجد أن التغييرات في الاعتقاد حول الكهرباء تكون تغييرات في المحتوى التجريبي. وحالما نتخلى عن ثنائية الخطة والمحتوى، فإننا نتخلى عن افتراض أننا نستطيع تمييز التغييرات في المعنى من التغييرات في الاعتقاد. وجملة القول أن الاعتقاد والمعنى يعتمد أحدهما على الآخر(2).

وقد ميّز كواين جمل الملاحظة من بقية الجمل، ورأى أن جمل الملاحظة تقوم بدورين أساسيين: الأول دلالي ويعني أن جمل الملاحظة هي المدخل إلى اللغة، والثاني برهاني ويعنى أن جمل الملاحظة هى المدخل إلى العلم. ولقد أراد كواين أن تعمل جمل الملاحظة كرابط للخبرة التي تؤسس الدعاوى المعرفية، وهي بذلك تتمتع بوضع إبستمولوجي خاص، ولكن ديفيدسون يعترض على ذلك في مقالة "نظرية الاتساق في الصدق والمعرفة" 1986 ومقالة "المعنى، والصدق، والدليل" 1988 (التي قدمت في ندوة دولية عن كواين ونشرت عام 1991 في كتاب بعنوان نظرات في فلسفة كواين)، ويقترح التخلي عن فكرة جمل الملاحظة عند كواين بوصفها أثرًا لمحاولة عزل مصدر نهائي ما للدليل على اعتقاداتنا، إذ يذهب ديفيدسون إلى أن الذي يسوغ اعتقادًا معينًا هو اعتقاد آخر، والدليل على صدق جملة معينة هو جملة أخرى صادقة.

ومن نافلة القول أننا إذا شئنا فهمًا أفضل لمفهوم معين، فلابد من أن نبدأ بحثنا بطرح أسئلة صحيحة ومشروعة ودقيقة حول هذا المفهوم. ذلك أن السؤال غير المشروع أو غير الدقيق قد يفسد الأسئلة الصحيحة، كما تفسد الثمرة العطبة ما حولها من ثمرات صحاح. ومن أجل هذا يجب أن نميز بين مجموعة من الأسئلة التي تتعلق بالصدق، والتى ربما بدت متداخلة عند الوهلة الأولى، ولكن يتضح اختلافها عند إمعان النظر. وتأتي في طليعتها الأسئلة التالية:

1- ما الصدق؟

2- ما الصادق؟

3- كيف نكتشف اعتقادتنا الصادقة، وكيف نحكم على أقوالنا بالصدق؟

ويمكن أن نحدد أنواع هذه الأسئلة تحديدًا مقاربًا إن لم يكن دقيقًا كل الدقة بأن نقول إن السؤال الأول يدور حول **طبيعة الصدق**، ويتساءل عما يعنيه القول إن أشياء معينة صادقة، ويختص السؤال الثاني **بالأشياء** التي تكون صادقة، أما الثالث فيتعلق **بطبيعة التحقق** من صدق الجمل والاعتقادات.

لقد اصطنع بعض الفلاسفة، مثل رسل B. Russell (1872- 1970) وريشر N. Rescher (1928-) تمييزًا بين تعريف الصدق ومعياره، "فالتعريف" يقدم معنى كلمة صادق أما "المعيار" فإنه يقدم المحك الذي نعرف عن طريقه ما إذا كانت الجملة (أو القضية) صادقة أو كاذبة. وإذا لم ينتبه المرء إلى هذا التمييز، فربما يقع في لبس عندما يحاول فهم نظريات الصدق وتقويمها. والحق أنك إذا أمعنت النظر في هذه النظريات، فقد تجد نظرية تقدم تعريفًا لمعنى كلمة صادق، وقد تجد نظرية أخرى تقدم معيارًا لقيمة صدق الجملة أو القضية. فنظرية شيلر F.C.S.Schiller (1864-1937) على سبيل المثال، تقول إنه يجوز الاعتقاد بأن مصطلح "صادق" يُعَدُّ مصطلحًا تقويميًّا شأنه في ذلك شأن مصطلح "خير" إذا نظرنا إليه من زاوية المعنى، بينما ترى أن معيار الصدق هو المنفعة. ويبدو أن برادلي F.H. Bradley (1846-1924) قد اعتقد أن تقرير معنى الصدق يتطلب الاستعانة بشيء من قبيل التناظر، أي أن كلمة صادق لها سمة التناظر من حيث المعنى، وذلك عندما يقول: "لكي يكون الصدق صادقًا لابد من أن يكون صادقًا لشيء ما"[3]، أما الاتساق فإنه يقدم معيارًا للصدق. ويطابق معظم فلاسفة البراجماتية تعريف الصدق بمعياره، ويتجلى ذلك من خلال اعتقادهم بأننا نقدم معنى كلمة "صادق" كأدق ما يكون التقديم من خلال تقديم معايير لتطبيق هذه الكلمة، وكان ذلك موضع نقد من جانب رسل. ويذهب براند بلانشارد Brand Blanshard (1892-1987)، مثلاً، إلى أن التعريف والمعيار يسيران معًا، وسر ذلك أن الصدق هو الاتساق، فالاتساق يقدم تعريفًا للصدق ومعيارًا له في وقت واحد.

أما الأشياء التي نصفها بأنها صادقة فتنقسم إلى قسمين: أشياء تقال ويعبر عنها باللغة مثل العبارات، والتقريرات، والملاحظات، والاعتقادات، ونحو ذلك؛ وأشياء يجوز وصفها بأنها صادقة ولكن لا يمكن قولها ولا صياغتها عن طريق اللغة مثل الأصدقاء، واللآلئ، والشجاعة. فربما يقول الصديق عبارات معينة، ونقول بأنه صادق، ولكن الصديق لا يُقال ولا تتم صياغته. والذي يعنينا في بحث مفهوم الصدق هو الأشياء التي تنتمي إلى القسم الأول، وهي ما تعرف باسم حوامل الصدق truth-bearers. وقد اختلف الفلاسفة وما زال يجادل بعضهم بعضا على ما عساها أن تكون حوامل الصدق، فمنهم مَن قال إنها القضايا، ومنهم من ذهب إلى أنها الجمل أو العبارات، ومنهم مَن اعتبر أنها الاعتقادات أو الأحكام، وغير ذلك مما اقترحوه في هذا الموضوع.

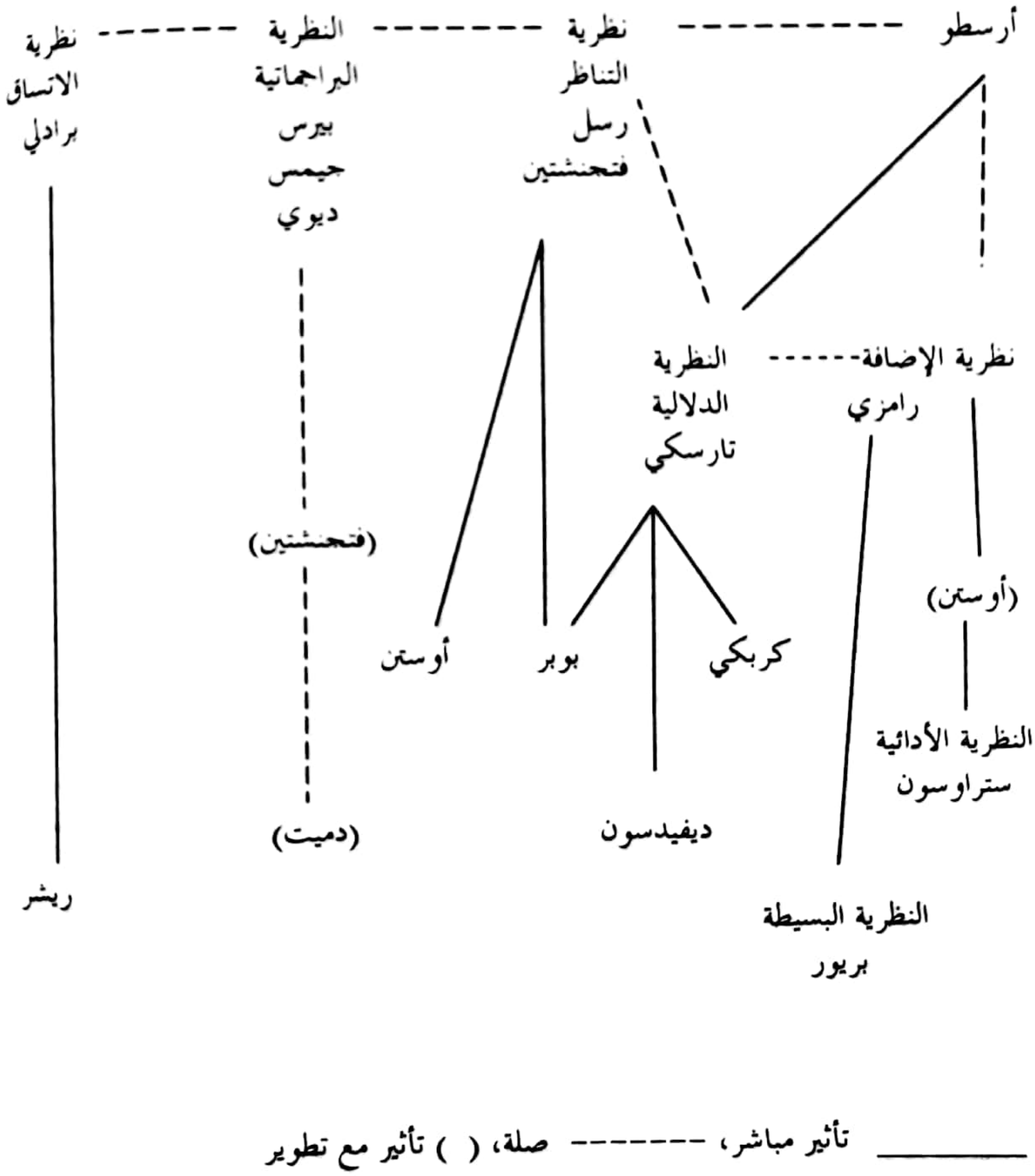
ونحن نستعمل كلمات مثل الصدق والكذب وصادق وكاذب في حديثنا اليومي، ولا نجد صعوبة في فهمها عندما يستعملها الآخرون. ولكن الفهم الفلسفي لهذه الكلمات يختلف اختلافًا كبيرًا عن الفهم العادي لها، وهو اختلاف يشبه الاختلاف في رؤية حشرة ضئيلة بالعين المجردة ورؤيتها من خلال الميكروسكوب. ولا يرضى الفلاسفة عن التعريفات اللغوية التي تقدمها المعاجم لكلمة "صدق" ولا يقنعون بها، فالمعنى اللغوى لكلمة "الصدق" في اللغتين العربية والانجليزية واحد ويسير ومحدود، وهو مطابقة القول أو الحكم للواقع، وتستطيع أن تجد هذا المعنى في **المعجم الوسيط** وتقرأ مثله تمامًا في **قاموس أكسفورد للغة الانجليزية**. وبالإضافة إلى أن هذا المعنى اللغوي ضيق أكثر مما ينبغي، فإنه يتركنا مع مشكلات ليست يسيرة حول معاني الكلمتين "مطابقة" و"الواقع"، إذ لا يتمتع معناهما بوضوح أكثر من معنى كلمة "الصدق" ذاتها.

وإذا كان الفلاسفة لم يقنعوا بالمعنى اللغوي للصدق، فإنهم عالجوا الصدق من جميع جوانبه، وقدموا نظريات منوعة ومتباينة أبرزها نظرية الاتساق القائلة إن الصدق يكمن في علاقة الاتساق بين الاعتقادات الصادقة، وقال بها برادلي وبعض فلاسفة الوضعية المنطقية مثل أوتو نيورات O. Neurath (1882-1945)

ودافع عنها حديثًا نيقولاس ريشر. أما نظرية التناظر فلا تعول على علاقة القضايا بعضها ببعض، وإنما على علاقتها بالعالم، فالقضية تكون صادقة عندما تناظر واقعة من وقائع العالم، واعتقد بها رسل وفتجنشتين، ودافع أوستن J.L. Austin (1911-1960) عن صورة معينة من هذه النظرية. وترتبط النظرية البراجماتية بصلات حميمة مع نظرية الاتساق والتناظر، وتقرر أن الاعتقادات الصادقة هي التي تكون مثمرة وتتمتع بقيمة فورية في حدود الخبرة، وقال بها بيرس C.S. Peirce (1839-1914) وديوي J. Dewey (1859-1952) وجيمس W. James (1842-1910). ومن النظريات المتأخرة نظرية الإضافة والنظرية الدلالية، وتقول نظرية الإضافة التي وضعها رامزي F. P. Ramsey (1903-1930)، إن الصفة "صادق" إضافية لأن القول إن من الصدق أن (ق) يكون مكافئًا للقول إن (ق). وأخيرًا تأتي النظرية الدلالية وفيها يوصف الصدق على أنه خصوصية للجمل، ويعرفه ألفرد تارسكي Alfred Tarski (1901-1983) واضع النظرية في حدود العلاقة الدلالية للاستيفاء، وهي علاقة بين الجمل المفتوحة والموضوعات غير اللغوية التي تستوفيها، ثم جاء فيلسوفنا ديفيدسون وتبنى نظرية تارسكي وطبقها على اللغات الطبيعية، في بداية الأمر ثم سعى إلى تطويرها بعد ذلك.

ويمكن أن نضع مخططًا لنظريات الصدق يوضِّح علاقاتها، ويبين موقع ديفيدسون منها(4):

"القول عما يوجد إنه يوجد"... إلخ.



2- الصدق والمعنى

يمكن فهم فلسفة ديفيدسون عامة، ومفهوم الصدق خاصة، كأحسن ما يكون الفهم إذا نظرنا إليها على أنها محاولة تتطور شيئًا فشيئًا من أجل تطهير فلسفة اللغة وعلم الدلالة من التأملات النظرية التي يتعذر اختبارها تجريبيًا.

اهتم ديفيدسون في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي بتطهير فلسفة اللغة من عملية اعتبار الشيء المجرد شيئًا ماديًا وذلك في مجالى المعنى والإشارة، وحديثًا ركز على عملية اعتبار الشيء المجرد شيئًا ماديا المتضمنة في فكرة اللغة ذاتها، فقد تبين له أن مفهوم اللغة- شأنه في ذلك شأن فكرة معاني الكلمات وفكرة علاقة الإشارة- لا يمكن أن ينجح في تفسير المقدرة اللغوية. فهذه الأفكار الثلاث هي طفيليات مفهومية conceptual parasites لا تكتسب محتواها إلا بوصفها تركيبات نظرية في نموذج التواصل اللغوي الذي يستمد قوته التفسيرية من مصدر آخر هو الصدق(5).

وإذا كانت الدراسة المتعلقة بما عساها أن تكون الجمل الصادقة بصفة عامة تمثل مهمة العلوم المنوعة، فإن دراسة شروط الصدق تدخل في مجال علم الدلالة، والشيء الذي يجب أن نوليه عنايتنا عند دراسة اللغة - إذا شئنا أن نقدم بوضوح الملامح العامة في العالم - هو ما يوجد على نحو عام بالنسبة للجمل لكي تكون صادقة في اللغة(6).

ولقد تدفق نهر الفلسفة المعاصرة حاملًا مجموعة من الأفكار التي كتب لها الذيوع والانتشار، ولعل أبرزها في مجال علم الدلالة تلك الفكرة القائلة إن معنى الجملة يمكن تقديمه عن طريق تعيين الشروط التي تجعلها صادقة. وتمسك بهذه الفكرة مجموعة من الفلاسفة يأتي على رأسهم فريجه G. Frege (1848-1925) وفتجنشتين، وكارناب، وكواين، ثم جاء ديفيدسون ليكون أبرز أنصارها في وقتنا الحاضر. وقبل أن نفحص آراء ديفيدسون في الصدق يجمل بنا أن نلاحظ إلى أي حد ترتبط هذه الآراء بآراء فريجه وكواين وتارسكي، وقد أثروا جميعًا بدرجات متفاوتة في نظرية ديفيدسون. وهذا التأثير يبدأ بسيطا من فريجه، ثم يزداد من جانب كواين، ثم يبلغ ذروته عندما نصل إلى تارسكي، ولا بأس أن نسلك هذا الطريق الصاعد.

إن المتأمل في فلسفة فريجه يجد أنه قد اعتقد أن معاني الجمل يمكن تحديدها عن طريق تقديم شروط الصدق، وأن معنى العنصر المكون في جملة هو إسهامه في

معاني الجمل التي يظهر فيها. وأكد فريجه على أهمية إثبات أن العناصر الدلالية في الجمل تحدد صدق هذه الجمل، واقترح الطرق التي يمكن بها تطبيق ذلك على أجزاء مهمة من اللغة الطبيعية. بيد أن فريجه لم يفكر في نظرية عامة في الصدق بالنسبة للغة الطبيعية، وسر ذلك أنه نظر إلى اللغة الطبيعية على أنها ناقصة، ومن ثَمَّ اقترح لغة رمزية جديدة جاءت بمثابة تحسين للغة الطبيعية، واخترع لها مصطلحًا رمزيًا يعكس نحوه مباشرة التفسير المراد لهذه اللغة، ثم ألح على أن المصطلح الرمزي الجديد يملك القوة التعبيرية نفسها التي تملكها الأجزاء المهمة في اللغة الطبيعية[7]. ونظرًا لشكوك فريجه في اللغة الطبيعية، إلى جانب افتقاره إلى الاهتمام بالمفارقات الدلالية، فقد رأى ديفيدسون أن عمل فريجه يتعذّر تطبيقه تطبيقًا مباشرًا على بحث المعنى في لغة طبيعية من حيث هي كذلك.

أما كواين فيرى أن علم الدلالة ينقسم إلى مجالين هما نظرية الإشارة ونظرية المعنى، ويقع الصدق في المجال الأول ويقع المعنى في المجال الثاني. ويتميز الجانبان تميزًا واضحًا، ومع ذلك يرتبطان بعلاقة أساسية يمكن وضعها على النحو التالي: تستطيع أن تقدم جميع المعاني عندما تقدم شروط صدق جميع الجمل. وَفَكَّرَ ديفيدسون في هذه العلاقة تفكيرًا جادًّا وانتهى إلى النتيجة القائلة: إن الطريق إلى تطوير نسقي لمعاني اللغة هو تطوير تعريف تكراري للصدق بأسلوب تارسكي لهذه اللغة[8].

لقد وجد ديفيدسون المقوّم الأساسي لنظريته في الصدق في فلسفة كواين، ونعني به إثبات كيف أن التناول الكلي لمشكلة فهم اللغة يقدم الأساس التجريبي الذي تحتاجه هذه النظرية. ويقرِّر ديفيدسون أنه إذا تعين استخراج النتائج الميتافيزيقية من نظرية الصدق بالطريقة التي اقترحها، فإن تناول اللغة يجب أن يكون كليًّا. ولم ينظر كواين نفسه إلى نزعة الكلية على أنها تملك المغزى الميتافيزيقي المباشر؛ وذلك لمجموعة من الأسباب: أولاً، لم يجعل كواين نظرية الصدق أساسية بوصفها مفتاحًا لأنطولوجيا اللغة أو بوصفها اختبارًا للصورة المنطقية، ثانيًا، نظر كواين – كما نظر فريجه – إلى اللغة المنظمة بصورة مقنعة بوصفها تحسينًا

للغة الطبيعية. ويبدو أن كواين يتجاوز فريجه في جانب مهم لأنه على حين يظن فريجه أن مصطلحه الرمزي يفضي إلى لغة أفضل، نجد أن كواين يرى أن المصطلح الرمزي يفضي إلى علم أفضل كذلك. وكانت نتيجة ذلك هي أن كواين ربط الميتافيزيقا بالمصطلح الرمزي المعياري ولم يربطها باللغة الطبيعية[9].

وفي هذا المعنى يقول كواين: "إن البحث عن نمط بسيط، وواضح للمصطلح الرمزي المعياري لا يجب تمييزه من البحث عن المقولات النهائية، ورسم سمات الواقع العامة إلى حدٍّ بعيد"[10]. ولكن إذا كانت ميتافيزيقا كواين ترتبط بمنطقه وليس باللغة الطبيعية، فإن ديفيدسون يخالفه في الرأي وينظر إلى المنطق بوصفه أداة لاستكشاف بنية اللغة الطبيعية وفهمها، وفى ذلك يقول: "طالما أنني لم أهتم بتحسين اللغة الطبيعية، وإنما أهتم بفهمها، فإنني أنظر إلى اللغات الصورية أو المصطلحات الرمزية المعيارية بوصفها وسائل لاستكشاف بنية اللغة الطبيعية"[11].

وإذا انتقلنا إلى تارسكي، سنجد أنه الملهم الحقيقي لنظرية ديفيدسون في الصدق، ولقد أفرد تارسكي لمفهوم الصدق بحثين جاء أولهما على درجة كبيرة من التعقيد هو "مفهوم الصدق في اللغات الصورية" 1933 (نشر أولاً باللغة البولندية عام 1933، وباللغة الألمانية عام 1936، وباللغة الانجليزية عام 1956)، ثم عاد تارسكي وَقَدَّمَ أفكاره عن الصدق بشيء من الإيجاز وبقدر كبير من الوضوح واليسر في بحثه الثاني "المفهوم الدلالي للصدق وأسس علم الدلالة" عام 1944. ورغم أن نظرية تارسكي في الصدق قد ترتبت عليها نتائج عظيمة في المنطق الرياضي، فإننا سنركز على الجانب الدلالي من هذه النظرية، والذي كان له أبلغ الأثر في ديفيدسون.

حاول تارسكي صياغة تعريف للصدق يتميز بأنه صحيح وسليم من الناحية الصورية، ومثمر وفعَّال من الناحية النظرية. ويقدر المفهوم التقليدي للصدق حق قدره بقدر ما يتفق مع الواقع، والذي يشير إليه تارسكي على أنه المفهوم الأرسطي الكلاسيكي في الصدق، ويتجلى في عبارة أرسطو المشهورة التي

وردت في كتاب الميتافيزيقا: إن القول عما يوجد إنه لا يوجد، أو القول عما لا يوجد إنه يوجد هو قول كاذب، على حين إن القول عما يوجد إنه يوجد وعما لا يوجد إنه لا يوجد هو قول صادق. ولذلك فإن مَن يقول عن أي شيء إنه يوجد أو إنه لا يوجد سيقول إما الصدق أو الكذب"[12].

وتنقسم نظرية تارسكي إلى جانبين، يتمثل الجانب الأول في تقديم شروط الكفاية adequacy conditions ويعني بها الشروط التي يجب أن يستوفيها أي تعريف مقبول للصدق، ويتجلى الجانب الثاني في تعريف الصدق بالنسبة للغة صورية محددة، ويثبت تارسكي أن هذا التعريف يتمتع بالكفاية عن طريق المعايير التي وضعها.

ولكي يتفادى تارسكي المشكلات التي ترتبط بكائنات مثل القضايا وما جرى مجراها، نراه ينظر إلى حوامل الصدق على أنها الجمل sentences، ويوضح ما يعنيه بالجمل في ملاحظة في هامش مقالة "المفهوم الدلالي للصدق وأسس علم الدلالة" يقول فيها: "بالنسبة لأغراضنا الحالية، من الملائم إلى حدٍّ ما أن نفهم أن المراد من "التعبيرات" و"الجمل" وهلم جرًّا، ليس كلامًا منقوشًا أو مكتوبًا على نحو منفرد، وإنما فئات من الكلام المنقوش أو المكتوب في صيغة متماثلة"[13]. وإذا شئنا أن نستخدم المصطلحات الحديثة في فلسفة المنطق قلنا لا يجب أن ينسب الصدق إلى علامات الجملة sentence-tokens وإنما ينسب إلى أنماط الجملة sentence-types، ومحاولة تارسكي هي بمثابة تعريف للصدق بالنسبة لأنماط الجملة في لغة معينة. ولو أخذنا بعين الاعتبار فكرة تارسكي القائلة: "إن علم الدلالة... يعالج علاقات معينة بين التعبيرات في اللغة والموضوعات (أو حالات الواقع) التي تشير إليها هذه التعبيرات"[14]، لتبين لنا أن تارسكي قد اقترح النظر إلى الصدق بوصفه مفهومًا دلاليًّا، وبنى تعريفه للصدق على أساس الأفكار الدلالية الأخرى.

ويرى تارسكي أن التعريف المقبول للصدق يجب أن يستوفي شرطين أساسيين: الأول أن يكون التعريف كافيًا ماديًّا materially adequate، والثاني

أن يكون صحيحًا صوريًا formally correct. ويضع شرط الكفاية قيودًا على المحتوى الممكن للتعريف، على حين يضع شرط الصحة قيودًا على الصيغة الممكنة في أي تعريف مقبول.

ولكي يكون تقريرنا عن الصدق كافيًا من الناحية المادية، يجب أن يتفق مع الوقائع، ويقترح تارسكي شرط الكفاية المادي الذي مؤداه أن أي تعريف مقبول للصدق لابد من أن يستلزم جميع الجمل في الصيغة (ص):

(ص) س صادقة إذا كانت ق.

ولكن كيف تَوَصَّلَ تارسكي إلى هذه الصيغة؟ إذا أخذنا جملة عادية تُعَبِّرُ عن حقيقة تجريبية مألوفة من قبيل:

(1) الثلج أبيض.

وسألنا عن الشروط التي نقبل بمقتضاها هذه الجملة بوصفها صادقة، فإننا نستطيع أن نعبر عن الشرط على النحو التالي:

(2) الجملة "الثلج أبيض" صادقة إذا كان الثلج أبيض.

وفي (2) تظهر الجملة "الثلج أبيض" مرتين: المرة الأولى بين علامات تنصيص، والثانية من غير هذه العلامات. وهذا هو السبب في أن الظهور الأول لـ (1) في (2) هو "اسم" للجملة، والظهور الثاني هو الجملة نفسها. وهناك مواضع مهمة في المنطق الحديث تقول بوجود تمييز بين "استعمال" using اللفظ أو التعبير اللغوي و"ذكره" mentioning، فالجملة ذاتها تقول شيئًا عن العالم، ولكن القول إن الجملة صادقة هو قول شيء ما عن الجملة، ونحن نستعمل الجملة في قول شيء ما عن العالم، ونذكر الجملة – وبذكرها فإننا نستعمل اسمها- في القول إنها صادقة. ويواصل تارسكي تعميم الإجراء الذي ضرب له مثلاً في (2) ويضع مكان الجملة التي تكون مرشحة لقيمة الصدق المتغير ق، ويضع مكان اسم هذه الجملة المتغير س، والعلاقة بين الصيغتين "س صادقة" وق هي أنهما متكافئتان منطقيًّا، وبالتالي يكون لدينا:

(3) س صادقة إذا كانت ق.

والآن نضع مكان ق في (3) أية جملة، ونضع مكان س اسم هذه الجملة، وسوف نحصل على ما يسميه تارسكي "بتكافؤ الصيغة ص"، وتمثل (2) هذا التكافؤ. وهناك أمثلة أخرى من قبيل:

(4) "الدم أحمر" صادقة إذا كان الدم أحمر.

(5) "الأرض كروية" صادقة إذا كانت الأرض كروية.

ورغم أن (3) – أو الصيغة ص التي أسلفنا الإشارة إليها – ليست في ذاتها تعريفًا للصدق، ولا الأمثلة التي تحل محلها (2) و (4) و (5) وما جرى مجراها، إلا أنه يمكن اعتبارها "تعريفات جزئية" للصدق. وينظر تارسكي إلى (3) على أنها معيار للكفاية المادية في تعريفه المقترح إذا كانت كل المتكافئات في الصيغة (ص) تلزم عن هذا التعريف.

تحدثنا حتى الآن كما لو كان مفهوم الصدق الذي يحاول تارسكي أن يوضحه هو المفهوم الذي نألفه في لغتنا الطبيعية العادية، ولقد قال بالفعل إن هذا هو ما يقصده، ولكن تارسكي يثير مشكلة في هذه النقطة. وتتمثل هذه المشكلة في أنه يمكن إثبات أن أية لغة طبيعية قابلة لأن تحدث تناقضات أو مفارقات paradoxes. والمفارقة بصفة عامة هي حجة تنطلق من مقدمات لا اعتراض عليها إلى نتيجة غير مقبولة، وبصورة أكثر دقة تتحدد المفارقة على أنها جملة تكون صادقة إذا كانت كاذبة. من أشهر المفارقات مفارقة الكذاب liar paradox القائلة "هذه العبارة كاذبة" والتي تبدو كاذبة إذا كانت صادقة وصادقة إذا كانت كاذبة. وتنسب بصورة تقليدية إلى إبمنديز الكريتي الذي قال: "كل الكريتيين كذابون". وغالبًا ما تُسَمَّى مثل هذه المفارقات المفارقات الدلالية semantic paradoxes. وتشير بعض هذه الصعوبات إلى نظرية التناظر بصفة خاصة، لأنه من الصعب أن تجد واقعة تناظر "هذه العبارة كاذبة" أو تعجز عن أن تناظرها. تأمل هذه الصورة من صور عديدة يمكن أن تتجلى فيها مفارقة الكذّاب:

الجملة المكتوبة داخل هذا المستطيل
على هذه الصفحة جملة كاذبة

إذا كانت هذه الجملة صادقة (وتقول عن نفسها إنها كاذبة)، فهي كاذبة.

وإذا كانت هذه الجملة كاذبة (وتقول عن نفسها إنها كاذبة)، فهي صادقة.

ولنأخذ مثالًا آخر يقدمه أوكنور D.O'Cnnor وكار B. Car:

(6) الجملة المسبوقة برقم (6) تشير إلى ذاتها وتقول عن ذاتها إنها كاذبة، وإذا كانت كاذبة في الواقع فإن ما تقوله يكون كاذبًا. ولكن إذا كانت كاذبة وتقول عن ذاتها إنها كاذبة، فلابد من أن تكون صادقة بالفعل، ولكن إذا كانت صادقة، فلابد من أن تكون كاذبة. وعندما نخصص لها أية قيمة صدق من القيمتين، فإننا مضطرون إلى استنتاج أنها تملك قيمة الصدق الأخرى. وهكذا طالما أننا نملك القيمتين:

(7) إذا كانت الجملة (6) صادقة، فإن الجملة (6) كاذبة.

(8) إذا كانت الجملة (6) كاذبة، فإن الجملة (6) صادقة.

يجوز لنا أن نستنتج :

(9) الجملة (6) تكون صادقة إذا كانت الجملة (6) كاذبة.

وهذا تناقض واضح [15].

إن تعريفنا للصدق يجب أن لا يكون كافيًا ماديًّا فقط، وإنما يجب أن يكون صحيحًا صوريًّا أيضًا. ويخبرنا تارسكي بأننا نستطيع أن نحصل على تعريف صحيح صوري في نسق صوري، ما دامت "مشكلة تعريف الصدق تكتسب معنى دقيقًا ويمكن حلها حلًا صارمًا فقط بالنسبة لتلك اللغات التي يتم تحديد بنيتها على وجه الدقة" [16]. وإذا كانت اللغة الطبيعية لا تتمتع ببنية محددة تحديدًا دقيقًا، فيجب أن نلتمس العون من اللغة الصورية، ولكي تحقق اللغة الصورية

الأهداف التي نبغيها من وراء اصطناعها، يتعين صياغتها بطريقة لا تجعلها تقع فريسة لأمراض لغاتنا الطبيعية.

ويتعلق الشرط الصوري الذي يضعه تارسكي ببنية اللغة التي يجب أن يقدَّم تعريف الصدق فيها، والمفاهيم التـي يجـوز اسـتخدامها في التعريـف، والقواعد الصورية التي يعمل التعريف وفقًا لها، والمفاهيم الدلالية قابلة لإنتـاج المفارقـات مثل مفارقة الكذاب التي فحصها تارسـكي وأسـلفنا الإشـارة إليهـا. وأبـرز ما نلاحظه في الشروط التي لابد من أن يـستوفيها أي نـسق صـوري، أنـه يجـب أن يتفادى المفارقة أو التناقض.

ولكن لماذا ينشأ هذا التناقض؟ الجواب عند تارسكي أن التناقض ينشأ نتيجة لافتراضات من قبيل:

(1) أن اللغة المستعملة لا تتضمن التعبـيرات فحـسب، بـل تـتـضمن أيـضًا أسماء هذه التعبيرات، بالإضافة إلى الألفاظ الدلاليـة مثـل صـادق وكـاذب، وهذه اللغة يسميها تارسكي مغلقة دلاليًّا semantically closed.

(2) أن القوانين العادية في المنطق تنطبق على لغتنا[17].

ومادام تارسكي ليس على استعداد لرفض الافتراض (2)، فإنـه يـستنتج أن التعريف الصحيح صوريًّا يجب التعبير عنه بلغة مفتوحـة دلاليًّـا semantically open وهي اللغة الصورية الاصطناعية بدلًا من اللغة المغلقة دلاليًّا وهي أية لغة طبيعية، وهذا يعني أن تعريـف الـصدق في اللغـة الـشيئية object-language - وهي اللغة التي نعرف الصدق بالنسبة لها- يجب تقديمه في اللغة الشارحة meta-language وهي اللغة المستخدمة للكلام عن اللغة الشيئية، وفيها يكون الـصدق في اللغة الشيئية معرفًا، ويمكن اجتناب خطورة المفارقـات الدلاليـة عـن طريق اللجوء إلى اللغة الشارحة. وجملة الكذاب "هذه الجملة كاذبة" سوف تصبح غير ضارة عند استخدام اللغة الشارحة لأنها سوف تتحول إلى "هذه الجملة كاذبـة في اللغة الشيئية" التي هي جملة في اللغة الشارحة، وبالتالي لا تتسم بالمفارقة.

ولسنا في حاجة إلى تتبع بقية تفصيلات حجة تارسكي، وحسبنا أن ننظر في مفهومين أساسيين في بقية هذه الحجة. المفهوم الأول هو فكرة دالة الجملة sentential function بعبارة تارسكي أو الجملة المفتوحة open sentence بعبارة كواين: "اللبن أبيض" جملة و"س أبيض" دالة جملة - أو جملة مفتوحة - تنشأ عن طريق وضع المتغير س مكان الموضوع في الجملة "اللبن أبيض". ومن الواضح أنه على حين يمكن أن تكون الجملة صادقة أو كاذبة، فإن دالة الجملة - أو الجملة المفتوحة - لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة.

والمفهوم الأساسي الثاني هو الاستيفاء satisfaction ويوضِّحه تارسكي بقوله: "الاستيفاء علاقة بين موضوعات تعسفية وتعبيرات معينة تُسَمَّى دوال الجمل"[18]. فدالة الجملة "س أبيض" تستوفيها موضوعات مثل "الثلج" و"اللبن" وغير ذلك. ودالة الجملة "س تقع شمال ص" تستوفيها موضوعات مثل القاهرة، الخرطوم وما جرى مجراها من حيث الموقع. ويقول كواين: "إن الجملة المفتوحة (س يمشي) يستوفيها أي شيء آخر، والجملة المفتوحة (س أكبر من ص) يستوفيها كل زوجين نازلين من الأعداد ولا يستوفيها أي زوجين آخرين"[19].

وعلى هذا النحو يتم تفسير الاستيفاء بالرجوع إلى مفهوم دالة الجملة، ولكن ما دمنا لا نستطيع أن نضع أي قيد على عدد من المتغيرات الحرة (مثل، س، ص،...) التي ربما تظهر في دالة الجملة، فإن تارسكي يفضل الكلام عن سلاسل لا متناهية infinite sequences من الأشياء - بدلًا من الكلام عن الأشياء - التي تستوفي دالة معينة؛ ولذلك نراه يقول إن "سلسلة معينة من الأشياء تستوفي دالة جملة معينة"[20]. واستنادًا إلى ذلك نعرف الجملة على أنها صادقة في حالة كونها مستوفاة عن طريق جميع السلاسل من الأشياء، وتكون كاذبة إذا لم تستوفها أية سلسلة على الإطلاق. يقول تارسكي في تعريفه للصدق: "تكون الجملة صادقة إذا استوفتها كل "سلاسل" الأشياء وتكون كاذبة بالطريقة التي تختلف عن ذلك"[21]. وينظر تارسكي إلى تعريفه بوصفه تعريفًا مقنعًا ما دام يستوفي الشرطين اللذين وضعهما له وهما أنه كافٍ ماديًّا وصحيح صوريًّا.

وليس من شك في أن النظرية الدلالية في الصدق عند تارسكي قد سدت الفجوة التي خلفها أفول رسالة ڤتجنشتين، وأدرك هذا أولئك الراغبون في تعريف الصدق بدقة صورية. لقد حاول تارسكي صياغة تعريف للصدق صحيح ودقيق، ويتفادى في الوقت نفسه الصعوبات المتعلقة بالكائنات والعلاقات التي أزعجت كثيرًا من النظريات السابقة، إذ عرف الصدق بالنسبة للغة معينة، وفيما يختص بمادته استخدم المنطق الرياضي بالإضافة إلى اللغة التي يعرف الصدق بالنسبة لها. واستطاعت نظرية تارسكي أن تجذب كثيرًا من الأتباع بسبب اقتصادها النظري الجدير بالقبول، واجتنابها لكثير من الطرق المسدودة من الناحية النظرية، ودقتها الصورية، وانسجامها مع الافتراض القائل إن الصدق ملائم للواقع، والأهم من ذلك كله أنها قدمت لنا طريقة نستطيع بواسطتها أن ندرس البنية الواسعة للغة معينة، سواء كانت طبيعية أم غير طبيعية[22]. تلك هي أبرز السمات التي امتازت بها نظرية تارسكي، والتي أثرت بسببها تأثيرًا بالغًا في جانب كبير من فلسفة اللغة الحالية، وجاءت نظرية ديفيدسون لتستلهم أصولها من نظرية تارسكي، وتطبقها على اللغة الطبيعية، وتستكمل الجوانب الناقصة فيها، ثم تضيف إليها أبعادًا جديدة.

ويخطئ المرء لو نظر إلى ديفيدسون على أنه يقدِّم نظرية في المعنى بالصورة التي نجدها في علم الدلالة العقلي أو لدى أصحاب النزعة المفهومية، ذلك بأن عمله في علم الدلالة قد تشكل إلى حد ما عن طريق نزعة كواين الشكية تجاه المعاني، وبدلاً من أن يصب ديفيدسون اهتمامه على نظرية المعنى التي لا تمثل في رأيه "مصطلحًا فنيًّا وإنما هي إشارة في اتجاه عائلة من المشكلات"[23]، نراه يركز على نظرية الصدق، ويحاول إثبات أن تقديم نظرية في المعنى للغة معينة هو بمثابة بناء نظرية في الصدق لهذه اللغة.

إن المتأمل في كتابات ديفيدسون يلاحظ أنه يضع بعض الشروط التي يجب أن تستوفيها أية نظرية في المعنى من قبيل:

1- يجب أن تمكننا من تقديم المعنى لكل جملة في اللغة الطبيعية، ولنقل (ل) مثلًا، التي تدرسها[24].

2- يجب أن تبين كيف تتركب الجمل في (ل) تركيبًا دلاليًا من مخزون متناهٍ من كلمات (ل) عن طريق قواعد (ل) لربط هذه الكلمات[25].

3- يجب أن تبين أن برهانها على كيف تعني الجمل في (ل) يكون مؤسسًا على المفاهيم نفسها التي تتأسس عليها جمل (ل) ذاتها[26].

4- يجب أن تكون قابلة للاختبار تجريبيًا[27].

على أن ديفيدسون يعود ويوجز هذه الشروط في شرطين أساسيين هما:

1- يجب أن تكون قوية وفعالة بصورة تكفي لتقديم تفسير لجميع المنطوقات الفعلية والممكنة التي يجوز أن ينطق بها المتكلم في لغة طبيعية.

2- يجب أن تكون قابلة للتحقق أو الاختبار مقابل دليل متاح وبصورة مستقلة عن أية معرفة بالمفاهيم اللغوية في اللغة[28].

ويقرر ديفيدسون أن الشرط الأول يسلم بالطبيعة الكلية للفهم اللغوي، ويطمح الشرط الثاني إلى أن يحول دون أن نقحم خلسة في أسس النظرية مفهومًا من المفاهيم التي ترتبط بالمعنى ارتباطًا وثيقًا. وإذا نظرت إلى إسهام ديفيدسون في علم الدلالة على ضوء ذلك، وجدت أن جانبًا كبيرًا منه يدور حول مشكلتين أساسيتين، تتعلق الأولى بالصيغة التي يجب أن تتخذها نظرية المعنى لتقديم تفسيرات للجمل، وتختص الثانية بما هو مطلوب لهذه النظرية لكي تكون قابلة للاختبار تجريبيًا.

ويرى ديفيدسون أن أية نظرية كافية في المعنى يجب أن تفسر كيف تعتمد معاني الجمل في أية لغة طبيعية على معاني كلماتها، وإذا لم يكن معنى الجملة دالة لمعنى الكلمة بهذه الطريقة فلن تكون اللغة قابلة للتعلم، أو سيكون من الصعب أن ندرك كيف يستطيع أي شخص أن يتعلم اللغة. ويتمتع المتكلمون الأسوياء في

لغة معينة بقدرة إبداعية على بناء جمل لم يسمعوها قط، وكذلك فهمها عندما ينطقها الآخرون، وهذا يعني أنه من مخزون متناهٍ من الكلمات في لغة معينة والقواعد التي تحكم تركيبها واستعمالها، يستطيع المتكلمون بهذه اللغة أن يقدموا ويفهموا مخزونًا لامتناهيًا من الجمل. ونظر نعوم تشومسكى Noam Chomsky (1928 -) إلى هذه الفكرة بوصفها الجانب الإبداعي في استعمال اللغة creative aspect of language، ويعني به "قدرة كل الأشخاص الأسوياء على إنتاج كلام ملائم للمواقف مع أنه قد يكون جديدًا تمام الجدة، وفهمه عندما ينطقه الآخرون كذلك"[29]، ويجب أن تكون نظرية المعنى متسقة مع هذا الجانب الإبداعي في اللغة أو ما يُسَمَّى أحيانًا بالإنتاجية الدلالية semantic productivity. والقول إن النظرية الكافية في المعنى يجب أن تتسق مع هذا الجانب الإبداعي أو تفسره يعني القول إن النظرية يجب أن تنتج كل الجمل في الصيغة:

(1) س تعني م.

حيث تدل (س) على وصف يكشف عن بنية الجملة في اللغة التي تقدم لها نظرية الصدق، و(م) تعبير يدل على معنى هذه الجملة، ولكن الاستعانة بفكرة معنى الجملة غير نافعة فيما يرى ديفيدسون ويعيد صياغة (1) على النحو التالي:

(2) س تعني أن ق

حيث تدل (ق) على جملة تملك المعنى الذي تملكه الجملة الموصوفة بـ (س)، ولكن التعبير "يعني أن" ليس أقل إثارة للجدل من فكرة كون شيء ما بمثابة "معنى" الجملة. ولذلك فإن ديفيدسون يعيد صياغة (2) مستعملًا الصفة التعسفية (ص) لتحل محل "يعني أن" في الصيغة "تكون ص إذا". وكانت الفكرة في الصيغة (2) أن (ق) جملة تعني الشيء نفسه الذي تعنيه الجملة الموصوفة بـ (س)، وطالما أن الاستعانة بالمعنى مبهمة، فإننا بحاجة إلى بديل أكثر وضوحًا. وإذا استبقينا الشروط على (س)، و(ق)، أعني أن (س) وصف يخصص بنية

الجملة (ق) عند النظر إلى استعمال الصفة التعسفية (ص)، فإن (2) يمكن إعادة صياغتها على النحو التالي:

(3) س تكون ص إذا كانت ق.

وأية صفة تستوفي هذا الشرط تكون، وفقًا لمعايير تارسكي، صفة صدق كافية مادية. وهذا هو ما يريده ديفيدسون على وجه الدقة؛ لأنه يرى أن ما تتطلبه نظرية المعنى هو تعريف صفة الصدق.

ويقول ديفيدسون في هذا السياق: "سوف تؤدي النظرية (أي نظرية المعنى) عملها إذا قدمت – بالنسبة لكل جملة (س) في اللغة التي تخضع للدراسة- جملة تضاهيها (تحل محل ق) التي تقدم المعنى لـ(س). والمرشح الواضح لمضاهاة الجملة هو س نفسها إذا كانت اللغة الشيئية متضمنة في اللغة الشارحة، والمرشح الآخر هو ترجمة لـ (س) في اللغة الشارحة. وكخطوة جريئة أخيرة، دعنا نحاول معالجة الوضع الذي يشغله (ق) بصورة ماصدقية: لتحقيق ذلك ادفع بعيدًا بالكلمات الغامضة "تعني أن"، وزود الجملة التي تحل (ق) محلها برابط جملي مناسب، وزود الوصف الذي تحل (س) محله بصفته، والنتيجة المعقولة هي:

(ص) س تكون ص إذا كانت ق.

وما نطلبه لنظرية المعنى بالنسبة للغة (ل) هو أن تضع – من غير الاستعانة بأية مفاهيم دلالية (إضافية) – قيودًا كافية على الصفة "تكون ص" لتستلزم جميع الجمل التي تم التوصل إليها من الصيغة (ص) عندما نضع مكان (س) وصفًا تركيبيًّا للجملة في (ل) ونضع مكان (ق) هذه الجملة"[30].

وهناك شيء مهم يجب أن ندركه إذا شئنا أن نفهم اقتراح ديفيدسون فهمًا دقيقًا، وهو أن التعبير "تكون صادقة إذا" لا يراد به أن يكون قراءة بديلة واضحة للتعبير "تعني أن"، لأن "تكون صادقة إذا" و"تعني أن" ليسا مترادفين. فالسياق التالي "تكون صادقة إذا" دالة صدق (أي أن قيمة صدق الجملة المركبة التي يشكلها هذا الرابط تعتمد فقط على قيم صدق مكوناتها)، على حين أن السياق

"تعني أن" ليس كذلك. والاختلاف أساسي، إذ لو كان السياق "تعني أن" دالة صدق، فسوف تعني جميع الجمل الصادقة الشيء نفسه. ويحاول ديفيدسون أن يبرهن على استبعاد مصطلح المعنى وما دار في فلكه من مصطلحات غامضة، يضع بدلًا منه مصطلح الصدق وشروط الصدق[31].

ولعله من الخير أن نلاحظ أن محاولة ديفيدسون لاستبعاد المعنى من أجل الإبقاء على الصدق تلزم عن الفصل الذي اصطنعه كواين بين الأفكار الدلالية حيث صنفها إلى مجموعتين، الأولى مفهومية intensional ورأى أنها تشكل مهمة نظرية المعنى، والثانية ماصدقية extensional ورأى أنها تشكل مهمة نظرية الإشارة. تناقش النظرية الأولى أسئلة تتعلق بالمعاني والترادف والتحليلية، بينما تناقش النظرية الثانية أسئلة تدور حول التسمية والإشارة والصدق[32]. ويقتنع كواين اقتناعًا راسخًا بالأفكار التي تعالجها نظرية الإشارة، وذلك لأنها تبشر بنجاح فلسفي أكبر من أفكار نظرية المعنى.

ولو عدنا إلى الفقرة التي اقتبسناها آنفًا من ديفيدسون، لوجدنا أنها تنطوي على التعبير (ادفع بعيدًا بالكلمات الغامضة "تعني أن") الذي يكشف بوضوح عن اتجاه تنقيح علم الدلالة من المصطلحات المفهومية. لقد سعى كواين مع بداية الخمسينيات إلى التوكيد على أن الصعود من الطريقة العادية في التفكير إلى الاصطلاحات المنطقية الدقيقة يقدم طريقة ناجحة لحل المشكلات الفلسفية، وبلغ هذا الاتجاه ذروته في كتاب **الكلمة والشيء** عام 1960، ثم حاول ديفيدسون مع بداية الستينيات أن يعضد التغير الجذري في فلسفة اللغة الذي أحدثه كواين عندما أعاد تحديد الصورة التي يمكن أن تتخذها النظرية الدلالية في اللغة الطبيعية، وشروط الكفاية التجريبية والصورية التي يجب أن تستوفيها هذه النظرية. وحاول، إلى جانب كواين، أن يثني عزم الفلاسفة عن معالجة المشكلات الدلالية في إطار المصطلحات المفهومية وعلى رأسها المعاني، وبدلاً من ذلك فإنه يسعى إلى تناول هذه المشكلة في سياق فهم اللغة الذي يرتكز في نهاية الأمر على الصدق.

ويمكن أن نأخذ مثالاً يوضح تفسير الفهم اللغوي عن طريق الاستعانة بالصدق وحده وغض النظر تمامًا عن المعاني. هب أن متكلمًا قال:

(1) الكلمات "أشرقت الشمس" تعني أشرقت الشمس.

وإذا افترضنا أن هذا المتكلم مخلص وجدير بالثقة، فإننا نستطيع أن نضيف إلى (1) المعرفة القائلة:

(2) "أشرقت الشمس" صادقة.

والسؤال الآن هو: كيف نربط المعنى في (1) بالصدق في (2)، والمبدأ الحدسي الذي يزودنا بالعلاقة المطلوبة هو:

(3) إذا كانت الجملة س صادقة، وإذا كانت س تعني أن ص، إذن ص.

ومعرفة الأمور من (1) إلى (3) تسوغ الاعتقاد بشروق الشمس.

إن معرفة المعاني في هذه الحالة تكفي لتفسير العنصر التسويغي، ولكن هذه المعرفة ربما تكون غير ضرورية. وبالفعل يبدو أن المعاني تقوم بعمل قليل. ومعرفة الشروط التي بمقتضاها يكون منطق المتكلم صادقًا تجيز الانتقال من المنطوق المسموع إلى الاعتقاد في شروق الشمس، وبالتالي نضع (4) محل (1) و (3) على النحو التالي:

(4) الكلمات أشرقت الشمس تكون صادقة في اللغة العربية عندما يقولها المتكلم لي إذا كانت الشمس مشرقة عند قولها.

ومن غير الاستعانة بالمعاني فإن معرفة (4) و (2) تكفي لتسويغ الاعتقاد في شروق الشمس.

هب أننا فسرنا (س) عن طريق الاستعانة بالمفاهيم (أ) و (ب) و(ج)، ثم فسرنا (س) عن طريق الاستعانة بـ (أ) و (ب)، فإن (ج) يُعَدُّ مفهومًا غير ضروري، ولا يمثل في الواقع جزءًا من التسويغ. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن

نفسر الفهم عن طريق الاستعانة بالصدق والمعنى على حد سواء، فإننا نستطيع أن نفسره بوضوح عن طريق الصدق وحده. ويوافق ديفيدسون على القول إن معرفة شروط صدق الجمل في لغة معينة، كما حددناها في (4)، تكفي للفهم اللغوي.

ومع ذلك يبقى سؤال مهم: ما الأسباب التي تدفعنا إلى التفكير في أن استبعاد المعنى والكلام عن الصدق بدلاً منه ينتج نظرية دلالية مقنعة؟ وهنا نعود مرة أخرى إلى الفقرة التي اقتبسناها آنفا من ديفيدسون، نجد أنها تنتهي بالنتيجة القائلة إن ما هو مطلوب لنظرية المعنى هو أنها لابد من أن تضع القيود على الصيغة "تكون ص" إلى درجة أن النظرية سوف تستلزم جميع (الجمل – ص)، ولنتذكر أن (الجمل- ص) ثنائية الشروط وتكون (س) فيها في كل حالة وصفًا تركيبيًّا لـ(ق). وهذا يعني أن المطلوب لنظرية المعنى هو على وجه الدقة معيار الكفاية الذي اقترحه تارسكي بالنسبة لأي تعريف دلالي صوري للصدق. والصفة "تكون ص" وصفة الصدق يشتركان في غير الصدق، إذ إنها – أي الصفة "تكون ص" – تنطبق على جميع الجمل الصادقة فقط في اللغة (ل). ومن ثَمَّ يرى ديفيدسون "أن نظرية المعنى بالنسبة للغة (ل) تظهر كيف تعتمد معاني الجمل على معاني الكلمات إذا كانت تتضمن تعريفًا تكراريًّا للصدق في (ل)"[33].

إذا كانت الاستعانة بالصدق تمضي حتى الآن على نحو ملائم، فماذا عن الصعوبات التي تواجه اقتراح ديفيدسون؟ كان تارسكي متشائمًا كأشد ما يكون التشاؤم فيما يتعلق بملاءمة نظريته للغة الطبيعية، ويحذرنا ديفيدسون في غير موضع من كتاباته من ذلك التشاؤم، فنراه يقول: "لقد تساءلت كيف يمكن اختبار نظرية المعنى التي تتخذ طبيعة شروط الصدق اختبارًا تجريبيًّا، وتجاهلت السؤال السابق عما إذا كانت توجد أية فرصة جادة يمكن من خلالها تقديم مثل هذه النظرية للغة الطبيعية. ما عساها أن تكون الأشياء المأمولة بالنسبة لنظرية دلالية صورية في اللغة الطبيعية؟ الجواب عند تارسكي: ضئيلة للغاية، وأعتقد أن معظم المناطقة وفلاسفة اللغة وعلماء اللغة يوافقون على ذلك. ودعني أفعل ما أبدد به هذا التشاؤم"[34].

وجاء تشاؤم تارسكي هذا نتيجة لوجود جانبين في اللغة الطبيعية، الجانب الأول هو أن السمة العامة- أو الانغلاق الدلالي semantic closedness في اللغة الطبيعية تفضي إلى التناقضات أو المفارقات الدلالية، والثاني هو أن اللغات الطبيعية تفضي إلى التناقضات أو المفارقات الدلالية، والثاني هو أن اللغات الطبيعية ملتبسة وغير منظمة إلى حد أنها لا تجيز التطبيق المباشر للمناهج الصورية. فماذا عسى أن يكون موقف ديفيدسون من هذه المشكلات؟

وردّ ديفيدسون على مشكلة المفارقات هو أنها خليقة بإجابة جادة، وأرجو أن تكون لديَّ إجابة، غير أنني أظن بأن لدينا عذرًا في مواصلة العمل من غير أن نتطهر من هذا المصدر المعين للقلق المفهومي. وسبب ذلك هو أن المفارقة تنشأ بسبب المجال السخي أكثر مما ينبغي للأسوار في اللغة الطبيعية، ولكن هذه الحقيقة لا تستبعد قدرتنا على تقديم تعريف واضح لـ "صادق- في- ل" بالنسبة لأي (ل) طبيعية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن أن نقصر اهتمامنا على تلك الأجزاء في اللغات الطبيعية التي يكون فيها حظر المفارقة عند حده الأدنى[35].

وفيما يختص بالمشكلة الثانية يعترف ديفيدسون بأنه إذا كان من الصحيح أن اللغة الطبيعية يمكن إعادة صياغتها بعيدًا عن كل إدراك لكي تقبل تطبيق المناهج الصورية، فسيكون ذلك نذير سوء بالنسبة لمشروعه؛ لأن مهمة نظرية المعنى كما يتصورها ليست تغيير اللغة أو تحسينها أو إعادة صياغتها وإنما وصفها وفهمها، ورده هو التخلي عن التشاؤم، إذ يقول: "دعنا ننظر إلى الجانب الإيجابي. لقد أوضح تارسكي الطريق لتقديم نظرية للغات الصورية المفسرة من أنواع متباينة، ولنأخذ لغة تشبه اللغة الانجليزية قدر الإمكان. وطالما أن هذه اللغة الجديدة قد تم تفسيرها في الانجليزية وتتضمن قدرًا كبيرًا من الانجليزية، فلا يجوز لنا فقط وإنما يجب، فيما أظن، أن ننظر إليها بوصفها جزءًا من الانجليزية بالنسبة لأولئك الذين يفهمونها"[36].

في الجانب الثاني من جانبي اللغة الطبيعية المشار إليهما تنشأ المشكلة التي مؤداها أن هذه اللغة لا تقبل التحديد الصوري نتيجة للحقيقة القائلة إن اللغات الطبيعية ليست ساكنة أو جامدة، وإنما نامية ومتغيرة وتنطوي على عدد كبير من الظواهر التي يتعذر أن نعطيها شكلًا محددًا مثل الإبهام واللبس والجانب الإشاري.

ويرى ديفيدسون أنه على الرغم من أننا يجب أن نتغلب على بعض الصعوبات قبل أن نستطيع تطبيق نظرية تارسكي في الصدق على اللغة الطبيعية، إلا أننا عندما نبدأ بجزء سهل ونوسعه شيئًا فشيئًا، فإن أية صعوبة تواجه تطبيق النظرية يمكن أن نتغلب عليها. وإحدى الصعوبات التي أشرنا إليها هي الجانب الإشاري، ويعالجه من خلال ربط الصدق بالمتكلمين والأزمنة، ومن ثَمَّ يأتي النظر إلى الصدق على أنه علاقة بين الجملة، والشخص، والزمان، وعلى هذا النحو فإن (الصيغة – ص) المعدلة سوف تتطلب نظرية تستلزم جملاً من قبيل:

"إنني متعب" تكون صادقة عندما ينطقها س في ت (رمز الوقت) إذا كان س متعبًا في ت[37].

وبالنسبة لأسماء الإشارة مثل "هذا" و"ذاك"، فإن التقرير الذي يجب أن نقدمه هو أن "هذا س" صادقة إذا كان الشيء الذي يميزه استعمال المتكلم لـ "هذا" يستوفي "...س". خذ مثلاً "هذا قلم" تكون صادقة في حالة أن الشيء الذي يشير إليه المتكلم في وقت النطق يستوفي "... قلمًا".

بعد أن عرضنا إسهام ديفيدسون في نظرية شروط الصدق في المعنى، نجد سؤالاً مهمًا يطرح نفسه وهو: هل الصدق هو المفهوم الصحيح الذي يجب أن نستخدمه بوصفه محورًا يدور حوله البحث في نظرية المعنى؟ وإذا لم يكن كذلك، فماذا عسى أن يكون البديل؟ لقد قدم البحث الفلسفي في النصف الثاني من القرن العشرين محاولات كثيرة للرد على هذا السؤال، ولكن المحاولة التي تأتي من سواها في الطليعة هي محاولة مايكل دميت، وربما تليها من حيث الأهمية محاولة

الفيلسوف الأمريكي جيرولد كاتز Jerrold Katz (1932- 2002). وليس في وسعنا أن نعرض لهاتين المحاولتين بشيء من التفصيل، وحسبنا أن نشير إلى إسهام دميت بكثير جدًا من الإيجاز، وأن نلمح فحسب إلى روح اتجاه كاتز. كاتز فيلسوف مفهومي intensionalist، أما ديفيدسون فهو فيلسوف ماصدقي extensionalist كما رأينا، وتتضح النزعة المفهومية عند كاتز من خلال معالجته للغة والفكر والمعنى، إذ يعتقد أن التفكير غير لغوي بصورة أساسية، وأن اللغة الاصطلاحية العامة تكتسب معناها من تفكير غير لغوي، كما يرى أن التفكير والاعتقاد ونحو ذلك من عمليات عقلية تستلزم إفساح المجال أمام القضايا.

والرأي عند أصحاب النزعة المفهومية أن المترادفات – وهي التعبيرات أو الكلمات التي تعبر عن المعنى نفسه – تقبل الاستبدال مع الاحتفاظ بقيمة الصدق Salva Veritate. وإذا وضعنا كلمة مكان أخرى وعبرت عن المعنى نفسه، فإنها ستعبر عن القضية ذاتها، وبالتالي ستملك قيمة الصدق نفسها، بيد أن كثيرًا من الفلاسفة – وعلى رأسهم أنصار النزعة الماصدقية – قد أثبتوا أن المترادفات لا تقبل الاستبدال في جميع السياقات مع الاحتفاظ بقيمة الصدق، وبخاصة سياقات المواقف القضوية propositional attitude مثل "يعتقد س أن ص"، وهذه المشكلة أثارها الفيلسوف الأمريكي بنسون ماتيس Benson Mates (-2009) 1919 في مقالة "الترادف" 1952، وأصبحت تعرف باسم مشكلة ماتيس. ويرى كاتز أن ديفيدسون اقتنع بمشكلة ماتيس، وبالتالي شكلت الأساس لنزعته الماصدقية، وذهب إلى أن ديفيدسون يستعمل هذه المشكلة لتسويغ استبدال النموذج الماصدقي في التحليل اللغوي "س تكون صادقة إذا كانت ق" بالنموذج المفهومي "س تعني ق"؛ لأنه إذا كانت هذه المشكلة غير قابلة للحل فإن عملية الاستبادل تمكننا من اجتناب مشكلة لا سبيل إلى حلها.

ولكن كاتز يقدم صورة أخرى من النزعة المفهومية تخفق فيها عملية الاستبدال، وبالإضافة إلى ذلك يحاول كاتز إظهار أن ديفيدسون لم يقدم الأدلة الكافية للزعم بأن النظرية الدلالية بالنسبة للغة الطبيعية سوف تؤدي عملها إذا

قدمت فحسب الأمثلة الملائمة في الصيغة – ص (أو المواضعة – ص). وبعبارة أخرى، لم يقدم ديفيدسون حجة على أنه لا توجد وظائف مفهومية، مثل توضيح الترادف والتحليلية وغيرها من الأفكار المفهومية، يمكن أن تؤديها النظرية الدلالية[38]، وهي الوظائف التي حاول فريجه والمنطقي الأمريكي ألنزو تشيرش Alonzo Church (1903-1995) تسويغها بطريقة معينة، يُقَدِّم لها كاتز رؤية جديدة يُعَبِّرُ عنها بجلاء عنوان أحد مقالاته، وهو "النزعة المفهومية الجديدة" 1992.

أما دميت فقد تصدى لنقد نظرية شروط الصدق في المعنى وذلك في مقالتين مهمتين هما: "ما نظرية المعنى؟ 1975 (1)" و"ما نظرية المعنى؟ 1976 (2)". وركز دميت على المحتوى الميتافيزيقي الذي اعتمدت عليه نظرية ديفيدسون، وهو المحتوى الذي سُمِّي بصورة معقولة باسم الواقعية realism. والواقعية هي الدعوى القائلة إن الصدق (الكذب) خصوصية غير مقيدة للجمل من الناحية الإبستمولوجية، إذ لا يوجد شيء في مفهوم الصدق (الكذب) يستبعد إمكانية أن تكون الجملة صادقة (كاذبة) بصورة يتعذر معرفتها. وهذه الخصوصية تعكس الاقتناع الواقعي بأن العالم مكوَّن بصورة محددة وبشكل مستقل تمام الاستقلال عن معرفتنا أو خبرتنا به؛ ولذلك فإن الجمل التي نصوغها حول العالم تكون صادقة أو كاذبة بصورة محددة بفضل الطريقة التي توجد بها الأشياء في العالم، سواء استطعنا التوصل إلى معرفة الجمل التي تكون صادقة أو كاذبة أو لم نستطع. وعلى هذا النحو تفهم الواقعية بالنسبة لفئة معينة من الجمل على أنها الدعوى القائلة إن مبدأ ثنائية القيمة principle of bivalence أي القول بأن هناك قيمتين للصدق بالنسبة للجمل هما "الصدق" و"الكذب" – يظل فاعلاً بالنسبة لهذه القيمة، سواء استطعنا معرفة قيمة صدق أية جملة منها أو لم نستطع. وهنا يعترض دميت على تفسير المعنى في حدود التصور الواقعي للصدق. لأن هذا التصور يجعل عددًا كبيرًا من الجمل يتجاوز قدرتنا على إدراك ما إذا كانت صادقة أو كاذبة.

ويعبر دميت عن التعارض بين الواقعية واللاواقعية antirealism بقوله: "إنني أصور الواقعية على أنها الاعتقاد بأن العبارات في الفئة موضع النزاع تمتلك قيمة صدق موضوعية، وبصورة مستقلة عن وسيلتنا إلى معرفتها، إذ إنها تكون صادقة أو كاذبة بمقتضى واقع يوجد بصورة مستقلة عنا. أما وجهة النظر اللاواقعية التي تعارض هذا فتقول إن العبارات في الفئة موضع النزاع لا تفهم إلا عن طريق الرجوع إلى نوع الشيء الذي نعده دليلاً على عبارة في هذه الفئة"(39).

ولكن هل يعني هذا أن فكرة الصدق غير ملائمة تمامًا لنظرية المعنى؟ الجواب عند دميت بالنفي. بيد أنه يعتقد أننا نحتاج إلى فكرة منقحة عن الصدق. إذ يجب التفكير في الصدق بوصفه نتاجًا لإجراءات التحقق التي نستخدمها في ممارسة قدرتنا على إثبات قيمة الصدق. وعندما يفسر دميت الصدق بهذه الطريقة فإنه يرفض الواقعية.

على أن التصور البديل الذي اقترحه دميت للمعنى في حدود التحقق "سوف يطلب تصورًا جديدًا غير واقعي عن العالم: إذا كان الصدق غير مستقل عن اكتشافنا له، فلابد من أن نصور العالم إما على أنه إبداعنا الخاص، أو على الأقل بوصفه ناشئًا عن الاستجابة لأبحاثنا. وهكذا اعتراضات صاحب نزعة التحقق على تصور شروط الصدق في المعنى ستكون لها مضامين ميتافيزيقية بعيدة الأثر"(40).

واللغة الطبيعية غنية بالجمل التي لا تقبل التحديد بصورة فعلية، فالتسوير على مجالات لامتناهية أو غير قابلة للتقدير والفحص مثل المستقبل، والإشارات إلى مجالات زمانية – مكانية يتعذر بلوغها هي أمثلة عن بعض الحالات التي لا يوجد للجمل المستخدمة فيها إجراء حقيقي لتحديد ما إذا كانت شروط صدقها قد استوفيت أم لا.

إن افتراض مبدأ ثنائية القيمة بالنسبة للعبارات القابلة للتحديد هو أمر لا خلاف عليه، ولكن تنشأ الصعوبات بسبب تطبيق هذا المبدأ على عبارات غير

قابلة للتحديد، ومن ثَمَّ فإننا "نجد أنفسنا في وضع نعجز فيه عن تسوية القدرة على إدراك متى يتم إثبات العبارة بوصفها صادقة أو كاذبة بمعرفة شرط صدقها"[41].

والحل الذي يقترحه دميت هو أن نتخلى عن مبدأ ثنائية القيمة؛ لأننا إذا لم نفعل ذلك، فسوف ننسب إلى أنفسنا فهمًا لمفهوم الصدق يتجاوز أية معرفة يجوز أن نظهرها في استعمالنا الفعلي للغة، يقول دميت: "إذا تخلينا عن افتراض ثنائية القيمة، فيجب أن نبني علم دلالة لهذه الجمل لا تتم صياغته في حدود قيم الصدق، ومن المحتمل - وإن لم يكن يقينًا- أن تكون النتيجة هي أننا لا نستطيع أن نسلم طويلاً بمنطق كلاسيكي يحكمها"[42].

وإذا أخذنا فكرة التحقق التي يقول بها دميت بعين الاعتبار، وجدنا أن فهم العبارة يكمن في القدرة على إدراك ما يحققها، أي القدرة على إدراك ما يثبتها بصورة شاملة بوصفها صادقة. وفي هذا الإطار يجب تفسير الصدق في حدود قدرتنا على إدراك العبارات بوصفها صادقة وليس في حدود فكرة متعالية عن الصدق.

ويخلص دميت من عرض نظريته في المعنى إلى نتيجة يقول فيها إن ما يميز نظريته من نظرية ديفيدسون التي يجعل الصدق فيها مفهومًا أساسيًّا هو: "أولاً، إن المعنى لا يتم تقديمه مباشرة في حدود شرط لصدق الجملة، بل في حدود شرط للتحقق منها. ثانيًا، عند تقديم فكرة المعنى يجب تفسيرها بطريقة ما في حدود قدرتنا على إدراك العبارات بوصفها صادقة، وليس في حدود شرط يتجاوز قدراتنا البشرية"[43].

وإذا كان الفيلسوف البريطاني كريسبن رايت Crispin Wright (1942 -) قد اعتبر أن دميت وضع المقدمات لواحد من أعظم البحوث الفلسفية في عصرنا[44]، فقد حاول كثير من الفلاسفة والباحثين إثبات خطأ اللاواقعية عند دميت، ودافعوا عن الواقعية أو ما سُمِّي أحيانًا

بالواقعية الدلالية[45]. والرأي عندي أن نظرية المعنى معقدة وكثيرة الأطراف، ولا تزيد نظرية شروط الصدق في المعنى على أن تكون أحد هذه الأطراف، ومن ثَمَّ فإنها لا تحيط بكل مكونات النظرية. ولكن يجب أن لا ننسى الخلاف الكبير بين فلاسفة الاتجاه المفهومي والاتجاه الماصدقي في نظرتهم إلى المعنى، فديفيدسون يرى أن تقديم نظريته في المعنى بالنسبة للغة الطبيعية هو بمثابة بناء نظرية في الصدق لهذه اللغة، وهو بذلك ينقلنا من المعنى إلى الصدق.

ومهما يكن من أمر فقد أحسن دميت صنعًا عندما أثار قلقًا فيما يتعلق بما إذا كانت صورة العلاقة بين اللغة والعالم، المتضمنة في تقرير شروط الصدق في المعنى، يمكن أن تنسجم انسجامًا كافيًا مع فهم المتكلمين؛ والفهم الذي يعنيه دميت هنا هو الفهم القابل للإظهار. ودفع قلق دميت هذا كثيرًا من الفلاسفة والباحثين إلى معالجة هذا التساؤل وغيره في بحوث مطولة ألقت أضواء شارحة على جوانب مظلمة من علاقة الصدق بالمعنى، وهي العلاقة التي ناقشها ديفيدسون بصورة عميقة وتركها تارسكي دون أن يحفل بها أدنى احتفال.

3- هل ديفيدسون من أنصار النزعة التفريغية في الصدق؟

ذهب بعض الفلاسفة مثل بنتام ودميت وروري إلى أن ديفيدسون يدخل ضمن القائلين بالنزعة التفريغية deflationism، فهل هذا صحيح؟

هناك وجهة من النظر حول الصدق تحظى بقبول لدى كثير من الفلاسفة في وقتنا الحاضر، وتُسَمَّى التصور التفريغي للصدق deflationary conception of truth ومؤداه أن الجملة في الصيغة "(ق) صادقة" تملك المحتوى ذاته والمعنى عينه الذي تملكه الجملة في الصيغة "ق"، ووفقًا لهذا التصور فإن الجملتين "الثلج أبيض" و"(الثلج أبيض) صادقة" تنقلان المعلومات نفسها.

والتصور التفريغي أو النزعة التفريغية كما تُسَمَّى أحيانًا، هي وجهة النظر القائلة إن الصدق لاتنصيصي disquotational في حقيقته. وهذه النزعة في استعمالها الأساسي (أي اللاتنصيصي بصورة محضة) تعني:

1 - أن "صادق" كما يفهمها شخص معين لا تنطبق إلا على المنطوقات التي يفهمها هذا الشخص.

2 - بالنسبة لأي منطوق (م) يفهمه شخص (س)، فإن الزعم بأن (م) صادق مكافئ معرفيًا لـ (م) ذاته بالنسبة لـ (س).

وإذا كان (س) متكلمًا عربيًا، و(م) نطقًا لجملة واضحة لا تنطوي على أسماء إشارة مثل "الثلج أبيض"، فإننا نستطيع أن نعبر عن (2) بالقول إنه بالنسبة لـ (س)، فإن "(الثلج أبيض) صادقة" مكافئة معرفيًا للجملة "الثلج أبيض"، الذي يعني أن الجملة:

"الثلج أبيض" صادقة إذا كان الثلج أبيض.

"تحليلية" أو "صادقة منطقيًا" تقريبًا بالنسبة لـ (س) وذلك بمقتضى التكافؤ المعرفي للجانبين الأيمن والأيسر[46].

ويعود هذا التصور التفريغي إلى نظرية الإضافة redundancy theory التي قال بها فرانك رامزي Frank P. Ramsey (1903-1930)، ومفاد هذه النظرية أن الكلمتين "صادق" و"كاذب"، والعبارات "من الصدق أن..." و"من الكذب أن..." عندما ننسبها إلى قضايا أو نضعها في مقدمتها فإنها لا تصف القضايا ولا تضيف معلومات أو أية معانٍ إليها، وإنما تؤكد ما تقوله القضايا فحسب. يقول رامزي: "من الواضح أن "من الصدق أن قيصرًا مات مقتولاً" لا تعني أكثر من أن قيصرًا مات مقتولًا، وأن "من الكذب أن قيصرًا مات مقتولاً" تعني أن قيصرًا لم يمت مقتولاً، فهي تعبيرات نستعملها أحيانًا للتوكيد، ولأسباب أسلوبية، أو لبيان الوضع الذي تشغله العبارة في حجتنا"[47]. وتبعًا لهذه النظرية فإن القول "من الصدق أن الدم أحمر" لا يزيد على القول "الدم أحمر"، ومن ثَمَّ فإن إضافة "من الصدق أن" هي إضافة لا ضرورة لها. وإن شئت أن تضع هذه الفكرة بعبارة أخرى، فقل إن الكلمات والتعبيرات التي نضيفها إلى القضايا الصادقة، فتنتج قضايا صادقة، أو نضيفها إلى القضايا الكاذبة، فتنتج قضايا كاذبة،

يمكن استبعادها دون أن يؤثر ذلك في صدق القضايا أو كذبها؛ لأن إسناد الصدق والكذب إلى مثل هذه القضايا زائد عن الحاجة.

ولقد كان كواين في طليعة الفلاسفة الذين عَبَّرُوا عن هذه الفكرة تعبيرًا موجزًا وذلك بقوله "الصدق هو اللاتنصيص"[48]، وهذا يعني أن نسبة الصدق للعبارة تزيل فقط علامات التنصيص. فالقول إن العبارة "الثلج أبيض" صادقة هو في الواقع القول ببساطة إن الثلج أبيض.

ولكن ما فائدة مفهوم الصدق إذن؟ الجواب عند أصحاب النزعة التفريغية، مثل كواين، هو أننا نحتاج إلى مفهوم الصدق لأن وسيلة اللاتنصيص لا تمكننا في ذاتها من استبعاد صفة الصدق من جميع السياقات، التي تظهر فيها، وبالتالي تثبت صفة الصدق فائدتها في هذه السياقات حيث تجبرنا بعض التعقيدات الفنية على ذكر العبارات بدلاً من الحديث مباشرة عن العالم.

ولعل أول مَن أدرك أن مسألة استبعاد صفة الصدق ليست بسيطة هكذا هو تارسكي، فقد أدرك حدود النوع البسيط من الاستبعاد، إذ إننا لا نستطيع أن نقوم بعملية الاستبعاد في حالتين: أولاً، في حالة الجمل الكلية التي تُعَبِّرُ عن الحقيقة القائلة إن جميع الجمل في نمط كيت وكيت صادقة أو كاذبة. مثل ذلك الجملة: "كل نتائج الجمل الصادقة صادقة".

وثانيًا، في حالة الجمل الجزئية في الصيغة "س صادقة" التي نجد فيها أن الإشارة إلى الجملة التي قيلت بحيث تكون صادقة تظهر في صيغة لا تمكننا من إعادة بناء الجملة نفسها كما هو الحال في الجملة:

الجملة الأولى التي كتبها أفلاطون صادقة.

فمعرفتنا التاريخية الحالية لا تتيح لنا أية إمكانية لاستبعاد كلمة "صادقة" من هذه الجملة[49].

وعلى هذا النحو فإن المشكلة التي تواجه تقرير اللاتنصيص البسيط هي أنه لا يمكن تقديمه بصورة تنسجم مع حقائق واضحة حول وظيفة الصدق؛ لأنه

يتجه فقط نحو تلك الحالات التي تربط فيها صفة الصدق ارتباطًا واضحًا بجمل معينة، زد على ذلك أننا لو شئنا أن يعمل تقرير اللاتنصيص ويسلك طريقًا ناجحًا، فلابد من أن تكون لغة الجملة المقتبسة متضمنة في لغة الجملة التي تنسب الصدق. ويجب أن يكون واضحًا إذن أن تقرير اللاتنصيص لا يعرف الصدق على الأقل بالمعنى الدقيق لكلمة تعريف، الذي يتطلب استبعاد التعبير المعرف من كل سياق يمكن أن يظهر فيه. وقصارى ما يخبرنا به اللاتنصيص هو كيف نستبعد صفة الصدق عندما ترتبط بالاقتباس.

وبعض أصحاب تقرير اللاتنصيص تركوه على هذه الحالة، وَتَاقَ آخرون إلى تعريف حقيقي للصدق[50].

ونظر كثير من الفلاسفة إلى معالجة تارسكي للصدق على أنها محاولة للتغلب على الصعوبات التي واجهت نظرية الإضافة عند رامزي، يقول كواين، على سبيل المثال: "القول إن العبارة (بروتس قتل قيصرًا) صادقة... هو في الواقع القول ببساطة إن بروتس قتل قيصرًا"، ثم يشير في هامش بأن ننظر في فلسفة تارسكي لنرى تطويرًا كلاسيكيًا لهذه الدعوى[51]. وحاول فيلد الدفاع عن التصور التفريغي للصدق، ولكن تمسكه بوجوب النظر إلى تارسكي بوصفه من أنصار اللاتنصيص أقل من يقين غيره من أنصار التفريغ، ومع ذلك يعتقد بأن الفيلسوف القائل باللاتنصيص يمكن أن ينتحل أفكار تارسكي[52].

وعلى حين يعتقد أنصار النزعة التفريغية أن تارسكي فعل كل ما يمكن فعله تقريبًا لمفهوم الصدق، نجد جماعة من الفلاسفة – يأتي على رأسهم مايكل دميت وهيلاري بتنام – حاولوا إثبات أن تارسكي قد أخفق في تعريف مفهوم الصدق، ولكن يجب أن ننتبه إلى أن الأسباب التي دفعت دميت وبتنام إلى الاعتراض على النزعة التفريغية مختلفة تمام الاختلاف. فالأسباب التي دفعت دميت هي أولاً، أن تارسكي يعرف صفات الصدق فقط بالنسبة لقليل من اللغات المحددة تحديدًا صوريًا، ولكنه لا يقدم وصفًا لما تقتسمه هذه التعريفات، إذ إن ما فعله تارسكي

هو تطوير طرائق فنية عامة لتعريف صفات الصدق بالنسبة للغات صورية محددة ولكنه عجز عن تعريف "صادق في ل" بالنسبة للمتغير ل. ثانيًا، لا تخبرنا تعريفات تارسكي بشيء عن "هدف" مفهوم الصدق الذي يرتبط بها نطمح إلى فعله عندما نتكلم. أما بتنام فيقرر أننا نخطئ في الظن بأن تارسكي يقدم تعريفًا صحيحًا للصدق حتى بالنسبة للغات المحددة، ويرى تارسكي أن تعريف الصدق يجب أن يربط اللغة والعالم، ولكن بتنام يذهب إلى أن (الجمل - ص) عند تارسكي مثل ("الثلج أبيض" صادقة إذا كان الثلج أبيض) لا يمكن أن تقوم بهذا الرابط، وسبب ذلك أن (الجمل - ص) تفقد محتواها التجريبي وتتحول إلى حقائق منطقية أو تحصيلات حاصل. ويتفق بتنام ودميت على أن تعريفات تارسكي لا تثبت العلاقة بين الصدق والمعنى، وهي العلاقة التي يعتقد كثير من الفلاسفة أنها أساسية؛ ويرتبط بهذا الانتقاد انتقاد آخر مؤداه أن تارسكي لا يربط الصدق باستعمالات اللغة.

على أن ديفيدسون يرى أن هذه الاعتراضات لا أساس لها؛ لأننا إذا نظرنا إلى الاعتراض الأول، وجدنا تارسكي قد أثبت أننا لا نستطيع أن نقدم تعريفًا عامًّا للصدق إذا أخذنا افتراضاته بعين الاعتبار. ويخفق الاعتراض الثاني لأن مثل هذا "الهدف" لا وجود له في رأي ديفيدسون. وكذلك يخفق الثالث لأنه لا يوجد شيء في صيغ تارسكي ومقاصده تمنعنا من النظر إلى "الجمل - ص" بوصفها تجريبية. ومع ذلك يتفق ديفيدسون مع دميت وبتنام على وجهة النظر الأساسية القائلة إن مفهوم الصدق يجب أن يكون ذا علاقة بكيفية استعمال اللغة وهي مسألة لم يحاول تارسكي معالجتها[53].

ويصنف بعض الفلاسفة مثل بتنام ودميت وروررتي فيلسوفنا ديفيدسون ضمن أصحاب النزعة التفريغية، ووقع في ظنهم جميعًا أن ديفيدسون يعتقد أن صفات الصدق عند تارسكي تظفر ظفرًا كاملاً بمفهوم الصدق. وهذا خطأ واضح يظهره ديفيدسون في مقالته المطولة "بنية الصدق ومحتواه": "الحجة الأساسية التي قصد بها إظهار تارسكي بوصفه من القائلين بالتفريغ يمكن أن

تتخذ طريقتين: عندما يتضح أنه لم يظفر بالجوانب الأساسية، أو عندما يتضح أن مفهوم الصدق ليس عميقًا ومهمًا كما اعتقد كثير من الفلاسفة؛ واعتقد، مثلما يعتقد دميت وبتنام، أننا يجب أن نأخذ الحجة بالطريقة الأولى من هاتين الطريقتين. والسبب واضح. إذ لا شيء في تعريفات الصدق عند تارسكي يدل على ما تملكه هذه التعريفات بصورة مشتركة. وما لم نكن على استعداد للقول بأنه لا يوجد مفهوم وحيد للصدق (حتى عندما ينطبق على الجمل)، وإنما توجد مجموعة مفاهيم مختلفة نستعمل لها الكلمة نفسها، فإنه يتعين علينا أن نستنتج وجود شيء إضافي – شيء أساسي بكل ما تحمله الكلمة من معنى في الحقيقة- لم تمسه تعريفات تارسكي"(54).

وعلى هذا النحو يرفض ديفيدسون الموقف التفريغي من الصدق، شأنه في ذلك شأن بتنام ودميت، ويقتسمون جميعًا وجهة النظر القائلة بأن معالجة تارسكي للصدق تركت ملامح أساسية في الصدق دون أن تسهم فيها بأي رأي. ولكن هل يتفق هؤلاء الفلاسفة على ما عساها أن تكون هذه الملامح الغائبة؟ الجواب: لا، إذ يختلف ديفيدسون وبتنام ودميت على ما يجب إضافته إلى محاولة تارسكي، والرأي عند ديفيدسون أن البحث الفلسفي المعاصر في نظرية الصدق يقدم نوعين من الاقتراحات لسد هذا النقص وإكمال الملامح الناقصة في مفهوم الصدق: اقتراحات تضفي على الصدق صفة بشرية، وذلك بأن تجعله إبستمولوجيًا بصورة أساسية، واقتراحات تقدم صورة ما من نظرية التناظر. ويسمي الاقتراحات الأولى الآراء الإبستمولوجية epistemic، ويسمي الثانية الآراء الواقعية realist.

4- نقد ديفيدسون للآراء الإبستمولوجية والواقعية في الصدق

إن الآراء الإبستمولوجية تجعل الصدق معتمدًا على ما يمكن أن تتحقق منه الكائنات العاقلة المتناهية أو ما يمكن أن تسوغه عن طريق المعرفة، على حين أن الآراء الواقعية تنكر أي اعتماد للصدق على قدراتنا على جمع الأدلة أو الاعتقاد أو المواقف الإنسانية الأخرى.

واعتقد كثير من الفلاسفة منذ عهد قريب أن الصدق مفهوم إبستمولوجي، وحتى عندما لا يجهرون بهذا الاعتقاد فإنه يكمن في وجهات نظرهم في غالب الأمر، ويذكر ديفيدسون أمثلة للآراء التي يصنفها على أنها إبستمولوجية من بينها الواقعية الداخلية internal realism عند بتنام واللاواقعية antirealism عند دميت وكريسبن رايت، والمذهب النسبي عند نلسون جودمان Nelson Goodman، وحتى كواين في بعض كتاباته، زد على ذلك أن نظريات الاتساق يحركها العامل الإبستمولوجي، شأنها في ذلك شأن الأوصاف البراجماتية للصدق. وفي مقابل هذه الآراء تأتي الفكرة القائلة إن الصدق مستقل تمام الاستقلال عن اعتقاداتنا، ويجوز أن تكون اعتقادتنا كما هي ومع ذلك يكون الواقع، وكذلك الصدق المتعلق به، مختلفًا غاية الاختلاف، وتبعًا لهذه الفكرة فإن الصدق "ليس إبستمولوجيًا بصورة جذرية"(55).

ويرفض ديفيدسون الآراء الإبستمولوجية والواقعية، ويرى أن الأولى يتعذر الدفاع عنها والثانية غير معقولة في نهاية المطاف. وسبب رفضه لها هو اعتقاده بأنها تشجع النزعة الشكية skepticism، فالنظريات الإبستمولوجية شكية ليس لأنها تجعل الواقع غير قابل للمعرفة، وإنما لأنها ترد الواقع إلى جوانبه التي تعتمد مباشرة على قدارتنا المعرفية. والنظريات الواقعية شكية لأنها ترتاب فيما نفكر أننا نعرفه، ويرجع ذلك إلى أنها تنكر أن يرتبط ما هو صادق ارتباطًا مفهوميًّا بما نعتقده(58).

ويصنف ديفيدسون نظريات الاتساق على أنها نظريات إبستمولوجية، ولب لباب هذه النظريات هو الفكرة القائلة بأن الاعتقادات تكون صادقة أو كاذبة وفقًا لكونها متسقة أو غير متسقة مع مجموعة الاعتقادات الأخرى التي تكون صادقة. وبعض فلاسفة الوضعية المنطقية الذين اقترحوا نظرية الاتساق، مثل أوتو نيورات، وكارل همبل ورودلف كارناب في فترة ما، أوضحوا أن مجموعات الاعتقادات أو الجمل التي يعتقد بأنها صادقة يكون اتساقها كافيًا لجعلها صادقة. وإذا كان ديفيدسون قد صنف نظريات الاتساق مع الآراء الإبستمولوجية،

فسبب ذلك هو أن هذه النظريات تربط الصدق ربطًا مباشرًا بما نعتقده، بيد أن الاعتراض الواضح على نظريات الاتساق هو أنه من الممكن أن توجد مجموعات كثيرة ومختلفة من الاعتقادات المتسقة ولا تتسق الواحدة منها مع الأخرى.

على أن ديفيدسون الذي صنف نظريات الاتساق على أنها نظريات إبستمولوجية ومن ثَمَّ يتعذر الدفاع عنها، دافع هو نفسه عن رؤيته لنظرية الاتساق في مقالة "نظرية الاتساق في الصدق والمعرفة" 1983. لقد دأب الباحثون في الصدق على النظر إلى نظريات التناظر بوصفها لا تنسجم مع نظريات الاتساق، فهل نقول إن ديفيدسون وقع في شرك الجمع بين متعارضين وهنا تتعارض فكرته عن نظرية الاتساق مع فكرته عن نظرية التناظر؟ الحقيقة أن ذلك لم يحدث؛ لأنه يخبرنا في مستهل مقالته بقوله:

"إنني أدافع في هذه المقالة عما يجوز أن يُسَمَّى بنظرية الاتساق في الصدق والمعرفة، والنظرية التي دافع عنها ليست متنافسة مع نظرية التناظر، وإنما تعتمد بالنسبة لدفاعها على حجة تَدَّعِي إثبات أن الاتساق ينتج التناظر"[57].

ويرى ديفيدسون أن ما يقدم الصدق والمعرفة معًا هو المعنى. وهذا يثير السؤال التالي: إذا تم تقديم المعاني عن طريق شروط الصدق الموضوعية، فكيف يستطيع المرء أن يعرف أن اعتقاداته تستوفي هذه الشروط؟ يذهب أنصار نظريات التناظر إلى أن هذه المعرفة تتطلب مقابلة أو موازنة بين ما نعتقده والواقع. ولكن ديفيدسون ينكر وجود مثل هذه المقابلة قائلاً: "فكرة هذه المقابلة محالة. ولكن إذا كان الاتساق معيارًا للصدق، فإن الاتساق يكون معيارًا للحكم بأن شروط الصدق الموضوعية قد استوفيت، ولن نحتاج طويلاً إلى تفسير المعنى على أساس مقابلة ممكنة. وشعاري هو: التناظر من غير مقابلة"[58]. ولعلنا نلاحظ أن الحديث عن الاتساق جاء بوصفه معيارًا – كشيء مقابل للتعريف – للاعتقاد الصادق. ويؤكد ديفيدسون هذه الفكرة بقوله:

"يجب أن يكون واضحًا أنني لا أرجو تعريف الصدق في حدود الاتساق والاعتقاد. فالصدق واضح وضوحًا حسنًا بالمقارنة مع الاعتقاد والاتساق، وأنا أعتبر الصدق (مفهومًا) أصليًّا"[59].

ولكن بأي معنى يمكن أن نعتبر الاتساق معيارًا للاعتقاد الصادق؟ إن ديفيدسون لا يزعم أن كل اعتقاد في مجموعة متسقة من الاعتقادات يكون صادقًا بالضرورة؛ لأن بعض الاعتقادات كاذبة بطبيعة الحال. وكل الذي يمكن أن تؤكده نظرية الاتساق هو أن معظم اعتقاداتنا التي تكون في مجموعة كلية متسقة تكون صادقة. ويمكن النظر إلى نظرية الاتساق بطريقة ديفيدسون على أنها إجابة عن السؤال الشكي: لماذا لا تستطيع كل اعتقاداتنا أن تتماسك، ومع ذلك تكون كاذبة بصورة شاملة حول الواقع الفعلي؟ وعندما ندرك الحقيقة القائلة بأنه من المحال مقابلة اعتقاداتنا واحدًا بواحد – أو ككل- بما تدور حوله، يتبين لنا أن هذا الإدراك لا يجيب عن السؤال ولا يثبت أن السؤال غير معقول. ونظرية الاتساق في الصورة المعدَّلة التي قدمها ديفيدسون هي معيار للصدق فقط بمعنى أنها تزود الشاك بسبب لافتراض أن الاعتقادات المتماسكة صادقة[60].

وعندما يميز ديفيدسون نظرية الاتساق بالزعم القائل بأنه لا يوجد شيء يمكن أن يُعَدَّ سببًا للتمسك باعتقاد آخر، فإن ذلك يدل على أنه يتخلى عن المحاولات التجريبية لتأسيس الاعتقاد بطريقة ما على دليل الحواس، وهذا الزعم يثبت أن الاتساق يتعلق بطبيعة التسويغ أكثر مما يتعلق بطبيعة الصدق. وتبعًا لذلك نرى أنه من الأفضل أن يُسَمِّي ديفيدسون نظريته باسم نظرية الاتساق في المعرفة فقط وليس في "الصدق والمعرفة".

إذا كان ديفيدسون قد دافع في مقالة "نظرية الاتساق في الصدق والمعرفة" 1983 عن نظرية الاتساق، ثم عاد ورفضها في مقالة "بنية الصدق ومحتواه" 1990، فإنه قد فعل الشيء نفسه مع نظرية التناظر، إذ يقول في المقالة الأولى: "الصدق هو التناظر مع الطريقة التي توجد بها الأشياء"[61]، ولكنه في الثانية

يرفض نظريات التناظر التي أطلق عليها اسم النظريات الواقعية، ورأى أنها غير معقولة في نهاية المطاف.

على أن دفاع ديفيدسون عن نظرية التناظر يرجع إلى ما قبل عام 1983 بكثير، وذلك في مقالة "صادق للوقائع" عام 1969 التي يستهلها بقوله إن العبارة الصادقة هي العبارة التي تكون صادقة للوقائع، ويرى أن الصدق يمكن تفسيره عن طريق الاستعانة بالعلاقة بين اللغة والعالم، وأن تحليل هذه العلاقة يوضح لنا كيف ننجح أحيانًا، عندما ننطق الجمل، في أن نقول قولاً صادقًا، ويقوم المفهوم الدلالي للصدق بدور أساسي في ذلك. ثم يقرر "إنني أدافع في هذه المقالة عن صورة من نظرية التناظر. وأظن أن الصدق يمكن تفسيره عن طريق الاستعانة بالعلاقة بين اللغة والعالم، وأن تحليل هذه العلاقة ينتج استبصارًا في كيف ننجح أحيانًا، عن طريق نطق الجمل في قول ما يكون صادقًا"(62).

حاولت نظرية التناظر تفسير الصدق في حدود علاقة بين الأشياء التي تكون صادقة والوقائع التي تجعلها كذلك، ومفادها أن القضية تكون صادقة عندما تناظر الوقائع. وتبدو هذه النظرية واضحة ويسيرة ومعقولة للوهلة الأولى، ولكن إذا أمعنا النظر في بنيتها وتساءلنا: ما القضية؟ وما الواقعة؟ وما عسى أن تكون علاقة التناظر؟ فسرعان ما يتلاشى وضوحها وتعترضها الصعوبات من كل جانب.

ولسنا نريد أن نعرض للانتقادات التي واجهت هذه النظرية. (انظر كتابي **نظرية المعرفة المعاصرة**)، وحسبنا أن نؤكد أن ديفيدسون يرفض نظريات التناظر التقليدية. فإذا حاولنا أن نعرف التناظر من الناحية الماصدقية، فليس هناك ما يمنع الوقائع التي تناظرها الجمل الصادقة من أن تلتقي معًا في واقعة واحدة أكبر، وبالتالي فإن أية جملة صادقة تناظر الواقعة التي عَبَّرَتْ عنها الجملة ذاتها وأية جملة أخرى صادقة. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا إزاء وضع أنطولوجي غير عملي للوقائع والجمل والتعبيرات، ويفتقر إلى قوة تفسيرية. أما إذا نظرنا إلى التناظر من

الناحية المفهومية، فلن يكون في حالة أفضل مما سبق. يقول ديفيدسون: "هب أننا نميز الوقائع بصورة ممتازة مثلما نميز العبارات، وبطبيعة الحال، ليست كل عبارة تملك واقعتها، وإنما العبارات الصادقة فقط هي التي تملك وقائعها. ولكن من الناحية الثانية، ما لم نجد طريقة أخرى لتمييز الوقائع، فإننا لا نستطيع أن نأمل في تفسير الصدق عن طريق الاستعانة بها"[63]. زد على ذلك أن نظريات التناظر التقليدية أخفقت لأنها قامت على تقرير ناقص عن الوقائع، إذ حاول أنصارها النظر إلى الوقائع على أنها تقوم بدور مزدوج، فهي التي تجعل العبارات الصادقة صادقة، وهي ما تقرره العبارات الصادقة.

وإذا كانت نظرية التناظر تمثل محاولة لتوضيح العلاقة بين اللغة والعالم، فإن اعتراض ديفيدسون على الإشارة سيقوِّض أساس هذه النظرية تقويضًا كاملاً، والإشارة هي المفهوم الأساسي الذي يفسر هذه العلاقة. ولكن ديفيدسون يفضل نظرية التناظر القائمة على علاقة الاستيفاء، وسبب ذلك هو أنها تجتنب الصعوبات التي أسلفنا الإشارة إليها. ويمكن تعريف الصدق على أساس الاستيفاء بالقول إن الجملة في اللغة الشيئية تكون صادقة إذا استوفتها كل سلسلة من الأشياء التي تنسحب عليها المتغيرات في عملية التسوير في اللغة الشيئية، وإذا أخذنا "يناظر" على أنه "يستوفي" فإننا نعرف الصدق بوصفه تناظرًا.

وكانت الشكوى المألوفة حول نظريات التناظر هي أنه من غير المعقول اقتراح أنه من الممكن بطريقة ما مقارنة كلمات المرء أو اعتقاداته بالعالم، طالما أن المحاولة لابد من أن تنتهي دائمًا باكتساب اعتقادات إضافية، وَجَهَرَ بهذه الشكوى أوتو نيورات في مقالة "جمل البروتوكول"، وَتَبَنَّى لهذا السبب وجهة نظر الاتساق في الصدق، وَعَبَّرَ عنها كذلك كارل همبل في مقالة "في نظريات الصدق عند الوضعي المنطقي"، وَأَصَرَّ رورتي في مقالة "البراجماتية وديفيدسون والصدق" على أن وجهة التناظر في الصدق تجعل مفهوم الصدق لا طائل تحته ولا غناء فيه. ولكن ديفيدسون يرى أن هذه الشكوى ضد نظريات التناظر ليست صحيحة. وأحد الأسباب في كونها غير صحيحة هو أنها تعتمد على افتراض أن صورة ما من

نظرية الإبستمولوجيا صحيحة، ومن ثَمَّ ستكون شكوى مشروعة فقط إذا كان الصدق مفهومًا إبستمولوجيًّا. وإذا كان هذا هو السبب الوحيد لرفض نظريات التناظر، فإن الفيلسوف الواقعي، صاحب نظرية التناظر، بالمعنى الذي أشرنا إليه يمكن أن يرد ببساطة بأن موقفه لم يمس، إذ إنه يؤكد أن الصدق مستقل عن اعتقاداتنا أو قدرتنا على تعلم الصدق. ليس الاعتراض الصحيح على نظريات التناظر، فيما يرى ديفيدسون، أنها تجعل الصدق شيئًا لا يستطيع البشر أبدًا أن يطمحوا إليه، وإنما الاعتراض الحقيقي هو أن هذه النظريات تخفق في تقديم الكائنات التي يمكن القول بأن حوامل الصدق تناظرها (سواء اعتبرنا هذه الحوامل عبارات أو منطوقات). وإذا كان هذا صحيحًا وأتصور أنه كذلك، فيجب أن نشك في الافتراض الشائع القائل بأن الجمل، أو علاماتها المنطوقة أو الكائنات التي تشبه الجمل أو الصور في عقولنا، يمكن أن تُسَمَّى بصورة ملائمة تمثيلات representations طالما أنه لا يوجد شيء تمثله. وإذا تخلينا عن الوقائع بوصفها كائنات تجعل الجمل صادقة، يجب أن نتخلى عن التمثيلات في الوقت نفسه؛ لأن شرعية إحداهما تعتمد على شرعية الأخرى(64).

وعندما ذهب ديفيدسون إلى تأييد نظرية التناظر والقول إن نظرية الصدق في أسلوب تارسكي هي صورة من نظرية التناظر، كان واقعًا تحت تأثير الفكرة القائلة بوجود شيء مهم في التصور الواقعي للصدق الذي يرى أن الصدق والواقع مستقلان عما يعتقده أي إنسان أو يستطيع أن يعرفه، ووصف ديفيدسون وجهة نظره بأنها صنف من الواقعية، واقعية فيما يتعلق بالعالم الخارجي، والمعنى والصدق. ولعل ما حدا به إلى تبني الاتجاه الواقعي، هو أنه أراد إثبات أن الآراء الإبستمولوجية في الصدق لا نصيب لها من الصواب، وجاء استخدامه لمصطلح الواقعية على وجه التحديد ليعبر بوضوح عن رفضه لمذهب اللاواقعية عند دميت.

ويرى ديفيدسون أن المحاولات الواقعية واللاواقعية ناقصة على حد سواء. فهو لا يقنع بالواقعية التي تبحث عن صدق يتجاوز ما نستطيع فهمه، وذلك من

خلال إصرارها على التناظر غير الإبستمولوجي بصورة جذرية، ولا يقنع كذلك باللاواقعية التي تحرم الصدق من دوره كمعيار بين ذاتي، وذلك لأنها تجعل الصدق قاصرًا على ما يمكن التحقق منه. وليس غريبًا إذن أن يبحث فيلسوفنا عن طريقة أخرى تجعل من مفهوم الصدق جزءًا أساسيًّا من الخطة التي نستخدمها جميعًا لفهم تفسير الفكر والفعل والتنبؤ بهما. والحق أن ديفيدسون قد عرض هذه الطريقة في الجزء الأخير من بحث "بنية الصدق ومحتواه" في كثير جدًّا من الإيجاز وعلى نحو غامض إلى حدٍّ كبير فيما يتعلق بالهيكل الفكري لهذه الطريقة. والفكرة المحورية التي تدور حولها هذه الطريقة هي أن الصدق لابد من أن يتعلق بطريقة ما بمواقف الكائنات العاقلة، وتنشأ هذه العلاقة من طبيعة الفهم بين الأشخاص.

والخلاصة التي انتهى إليها ديفيدسون من نقده للنظريات الإبستمولوجية والواقعية هي أنها فارغة وخاطئة وملتبسة؛ لأنها تتجاوز المحتوى التجريبي لنظرية تارسكي في الصدق. والشيء الذي نكتسبه عن اللغة والصدق ضمن هذا المحتوى هو أن ما يكون عرضة للملاحظة هو استعمال الجمل في سياق، والصدق هو المفهوم الدلالي الذي نفهمه على أفضل وجه، أما الإشارة والأفكار الدلالية المرتبطة بها مثل الاستيفاء فهي مفاهيم نظرية محضة. ولكنني أجد صعوبة في قبول رأي ديفيدسون القائل إن الإشارة مفهوم نظري محض، فأصحاب النظرية العلية في الإشارة يقدمون أمثلة تظهر أن الإشارة لها استقلال معين فيما يتعلق بالصدق.

ولقد عثر ديفيدسون على ما يراه مفقودًا في نظرية الصدق بأسلوب تارسكي "ما هو مفقود هو العلاقة بمستعملي اللغة. لا شيء يُعَدّ جملة، ومن ثَمَّ لم يجد مفهوم الصدق سبيله إلى التطبيق، إذا لم توجد كائنات تستعمل الجمل عن طريق النطق أو نقش علامات لها. وأي تقرير كامل عن الصدق لابد من أن يربطه بالاتصال اللغوي الفعلي"[65]. وهذا الارتباط بين الصدق والتواصل اللغوي هو الذي يمكننا من القول إن الدليل النهائي على صحة نظرية الصدق يجب أن يكمن في حقائق متاحة حول كيفية استعمال المتكلمين للغة.

ونظرية الصدق عند ديفيدسون في مقابل التعريف الاشتراطي للصدق عند تارسكي، هي نظرية تجريبية حول شروط الصدق لكل جملة في مجموعة من الجمل. وترتبط نظرية الصدق المتكلم بالمفسر، إذ إنها تصف في وقت واحد القدرات والممارسات اللغوية لدى المتكلم، وتعطي المادة لما يعرفه المفسر اللبيب، التي تمكنه من فهم معنى منطوقات المتكلم. أما اختبارات نظرية الصدق فتتم عن طريق نتائجها الملائمة، وتتمثل هذه النتائج في (الجمل – ص). وعلى هذا النحو فإن نظرية الصدق هي نظرية لوصف الجوانب الأساسية من السلوك اللفظي وتفسيرها وفهمها. ولكن قبل اختبار أية نظرية أو استعمالها، يجب أن نقول شيئًا عن تفسير المفاهيم غير المعرفة فيها، وهذا الأمر نفسه ينطبق على مفهوم الصدق. والرأي عند ديفيدسون أنه "من الخطأ البحث عن تعريف سلوكي، أو أي نوع آخر من التعريف الواضح أو الرد الصحيح لمفهوم الصدق، فالصدق هو أحد مفاهيمنا الأساسية والواضحة كأشد ما يكون الوضوح. وبالتالي لا جدوى من أن نحلم باستبعاده لصالح شيء بسيط وأساسي إلى حد بعيد"(66).

وعندما يشترط ديفيدسون أن يكون الدليل على النظرية متاحًا، فإن ذلك لا يعني أنه يتوق إلى الرجوع إلى الأسس السلوكية أو المبادئ التي تعتمد عليها نزعة التحقق، وإنما يعني التوكيد على الحقيقة القائلة إن الشيء الذي نود أن نفسره يمثل ظاهرة اجتماعية. وإذا كان قد أَكَّدَ على أن ما يتعلق بالتفسير الصحيح والمعنى وشروط الصدق يتأسس بالضرورة على الدليل المتاح، فإنه يساير بذلك ديوي وفتجنشتين وكواين وغيرهم من الفلاسفة الذين أصروا على أن اللغة ظاهرة اجتماعية، وأن المعنى يتحدد عن طريق السلوك القابل للملاحظة.

ويرى ديفيدسون أن الفكرة القائلة إن المحتوى القضوي لجمل الملاحظة، مثل "إنها تمطر" و"هذا أحمر"، يتحدد بما هو مشترك للمتكلم والمفسر على حد سواء، ترتبط مباشرة بوجهة نظر الحس المشترك في تعلم اللغة، وهي فكرة ذات نتائج عميقة بالنسبة للعلاقة بين التفكير والمعنى، وبالنسبة لوجهة نظرنا في الصدق. وهذه الفكرة لا تتضمن فحسب وجود مستوى أساسي يقتسم عنده

ونظرية الصدق عند ديفيدسون في مقابل التعريف الاشتراطي للصدق عند تارسكي، هي نظرية تجريبية حول شروط الصدق لكل جملة في مجموعة من الجمل. وتربط نظرية الصدق المتكلم بالمفسر، إذ إنها تصف في وقت واحد القدرات والممارسات اللغوية لدى المتكلم، وتعطي المادة لما يعرفه المفسر اللبيب، التي تمكنه من فهم معنى منطوقات المتكلم. أما اختبارات نظرية الصدق فتتم عن طريق نتائجها الملائمة، وتتمثل هذه النتائج في (الجمل – ص). وعلى هذا النحو فإن نظرية الصدق هي نظرية لوصف الجوانب الأساسية من السلوك اللفظي وتفسيرها وفهمها. ولكن قبل اختبار أية نظرية أو استعمالها، يجب أن نقول شيئًا عن تفسير المفاهيم غير المعرفة فيها، وهذا الأمر نفسه ينطبق على مفهوم الصدق. والرأي عند ديفيدسون أنه "من الخطأ البحث عن تعريف سلوكي، أو أي نوع آخر من التعريف الواضح أو الرد الصحيح لمفهوم الصدق، فالصدق هو أحد مفاهيمنا الأساسية والواضحة كأشد ما يكون الوضوح. وبالتالي لا جدوى من أن نحلم باستبعاده لصالح شيء بسيط وأساسي إلى حد بعيد"[(66)].

وعندما يشترط ديفيدسون أن يكون الدليل على النظرية متاحًا، فإن ذلك لا يعني أنه يتوق إلى الرجوع إلى الأسس السلوكية أو المبادئ التي تعتمد عليها نزعة التحقق، وإنما يعني التوكيد على الحقيقة القائلة إن الشيء الذي نود أن نفسره يمثل ظاهرة اجتماعية. وإذا كان قد أكَّدَ على أن ما يتعلق بالتفسير الصحيح والمعنى وشروط الصدق يتأسس بالضرورة على الدليل المتاح، فإنه يساير بذلك ديوي وفتجنشتين وكواين وغيرهم من الفلاسفة الذين أصروا على أن اللغة ظاهرة اجتماعية، وأن المعنى يتحدد عن طريق السلوك القابل للملاحظة.

ويرى ديفيدسون أن الفكرة القائلة إن المحتوى القضوي لجمل الملاحظة، مثل "إنها تمطر" و"هذا أحمر"، يتحدد بما هو مشترك للمتكلم والمفسر على حد سواء، ترتبط مباشرة بوجهة نظر الحس المشترك في تعلم اللغة، وهي فكرة ذات نتائج عميقة بالنسبة للعلاقة بين التفكير والمعنى، وبالنسبة لوجهة نظرنا في الصدق. وهذه الفكرة لا تتضمن فحسب وجود مستوى أساسي يقتسم عنده

المتكلمون وجهات النظر، بل وتضمن أيضًا أن ما يشتركون فيه هو صورة صحيحة عن عالم مشترك. والمصدر النهائي للموضوعية والتواصل معًا هو المثلث الذي مؤداه أن محتويات الفكر والكلام تتحدد عن طريق ربط المتكلم والمفسر والعالم. وإذا أخذنا هذا المصدر بعين الاعتبار، فلا مجال للنسبية في مفهوم الصدق(67).

ورغم إيجاز معالجة ديفيدسون الأخيرة للصدق، إلا أنها تتمتع بميزة في رأينا ألا وهي محاولة ربط مفهوم الصدق بالمواقف الإنسانية. ويسلك ديفيدسون في ذلك مسلكًا براجماتيًّا، ذلك أن الفلسفة البراجماتية حاولت أن تواجه المشكلة التي تتمثل في السؤال: كيف نربط الصدق بالرغبات الإنسانية، والاعتقادات، والمقاصد، واستعمال اللغة؟ ولم يصل البراجماتيون فيها إلى حل مقنع تمام الإقناع، ولم يصل ديفيدسون أيضًا. وعند هذه النقطة ننتقل إلى بعض الملاحظات العامة حول مناقشة ديفيدسون للصدق.

5- تعقيب

تبين مما أسلفناه أن نظرية ديفيدسون في الصدق استمدت أصولها من نظرية تارسكي، ولكن يجب أن نلاحظ بعض الاختلافات بين أهداف تارسكي وديفيدسون. فالهدف الأساسي الذي سعى تارسكي إلى تحقيقه هو إثبات أن المفهوم الحقيقي للصدق مفهوم متماسك. وعلى الرغم من أن تارسكي يبحث مداخل أخرى منوعة مثل معالجة مفهوم الصدق بوصفه مفهومًا أصليًّا ويعطيه وصفًا أو تصويرًا بدهيًّا axiomatic، إلا أنه يظن أن أفضل طريقة لفعل ذلك هي تقديم تعريف واضح، تعريف يدخل مفهوم الصدق في لغة شارحة لا تتضمن أية مفاهيم دلالية. أما ديفيدسون فيرى أن (المواضعة- ص) لا تمثل معيار الكفاية للتعريف، بل لنظرية الصدق. وهي النظرية التي تستلزم تكافؤات (للصيغة- ص) عن طريق استخدام الصدق ومفاهيم دلالية مرتبطة به بوصفها مفاهيم أصلية من الناحية الصورية، وبالتالي يتخلى ديفيدسون عن الخطوة النهائية في

محاولة تارسكي وهي تحويل التصوير التكراري إلى تعريف واضح للصدق، إذ إن ديفيدسون لا يرغب في رد المفاهيم الدلالية إلى مفاهيم غير دلالية[68].

وعلى حين ينجح تارسكي في تقديم تعريف للصدق عن طريق الاعتماد على مفهوم الترادف أو الترجمة في (المواضعة – ص)، نجد أن ديفيدسون يود أن يفسر ما يوجد بالنسبة للكلمات لكي تعني ما تعنيه. وعلى هذا النحو يتضح أن الشيء الذي اهتم به ديفيدسون هو على وجه الدقة ما تركه تارسكي بغير تحليل أو تفسير، ومن ثَمَّ يعكس ديفيدسون اتجاه التفسير، إذ يأمل أن يصل إلى فهم للمعنى والترجمة عن طريق افتراض فهم سابق لفكرة الصدق.

وهذا المعنى يؤكده ديفيدسون بقوله: "وجهة نظرنا تقلب وجهة نظر تارسكي رأسًا على عقب، إذ إننا نرغب في إنجاز فهم المعنى أو الترجمة عن طريق افتراض فهم سابق لمفهوم الصدق"[69]، ويقول في موضع آخر: "نظرية الصدق بالنسبة للغة الطبيعية (كما أتصورها) تختلف اختلافًا واسع النطاق في الهدف والاهتمام معًا عن تعريفات الصدق عند تارسكي... لقد استطاع تارسكي أن يتخذ الترجمة (بين اللغة الشيئية واللغة الشارحة) كما يتم تحديدها من الناحية النحوية، وواصل تعريف الصدق. ولكن عند التطبيق على اللغة الطبيعية نجد أنه من المعقول تمامًا افتراض فهم جزئي للصدق، واستعمال النظرية لإلقاء الضوء على المعنى، والتفسير، والترجمة"[70].

والحق أن ديفيدسون كان مضطربًا في بحثه لعلاقة الصدق بالمفاهيم الأخرى، إذ نراه في مقال "صادق للوقائع" 1969 يقترح أننا نفهم الصدق والمعنى على أساس فكرة قابلة للعمل عن الترجمة، ثم جاء بعد ذلك بسنوات قليلة في مقال "التفسير الجذري" 1973 ليقول إننا لابد من أن نفترض مسبقًا فكرة الصدق لكي نضع صورة تخطيطية للترجمة.

الصدق، إذن، فكرة أساسية إلى أبعد الحدود، وليس أدل على ذلك من أننا لو امتلكنا معرفة كاملة ببنية لغة معينة، فإننا لا نستطيع أن نربطها بالواقع، ولا نعرف

كيف نترجمها إلى لغتنا، اللهم إلا إذا كنا نملك بالفعل مفهومًا للصدق. وما دام المعنى يجب فهمه على أساس الترجمة، والترجمة على أساس الصدق، فلا غرابة في أن يستنتج ديفيدسون أننا لا نستطيع أن نعرف الصدق على أساس أي منها، ولا غرابة كذلك في أن نضع فكرة الصدق في طليعة أفكارنا عن استعمال اللغة.

هوامش الفصل الرابع

(1) Davidson, D. "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, edited by Ernest LePore, Oxford: Blackwell, 1993, pp. 312-313.

(2) Murphy, J.P., *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1990, p. 98.

(3) Bradley, F.H., *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon, 1914, p. 325.

(4) Haack, S., *Philosophy of Logics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, p. 87.

(5) Ramberg, RT., *Donald Davidson's Philosophy of Language, An Introduction*, Oxford: Blackwell, 1989, p. 203.

(6) Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 201.

(7) Davidson, D., *Inquiries into Truth Interpretation*, p.202.

(8) Quine, W.V., "Reply to Davidson", in *Words and Objections: Essays on the Work of W.V. Quine*, edited by D. Davidson and J. Hintikka, Dordrech: D. Reidel Publishing Company, 1975, p. 333.

(9) Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 203.

(10) Quine, W.V., *Word and Object*, Cambridge, Mass., 1964: p.161.

(11) Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 202.

(12) Aristotle, *Metaphysica*, translated by W.D. Ross, in *The Works of Aristotle*, Vol. VIII, Oxford: Clarendon Press, 1960, 1011 b 26-29.

(13) Tarski, A., "The Semantic Conception of Truth and the foundations of Semantics", in H. Feigl and W. Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton- Century-Crofts, 1949, p. 80.

(14) Ibid., p. 56.

(15) O'Connor, D. J., *The Correspondence Theory of Truth*, London: Hutchinson, University library, 1975, pp. 92-93; O'Connor, D. J. and Brian Car, *Introduction to the Theory of Knowledge*, the Harverster Press, 1982, pp. 176-177.

(16) Tarski, A., "The Semantic conception of Truth," p. 58.

(17) Ibid., p. 59.

(18) Ibid., p. 63.

(19) Quine, W. V., *The Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970, p. 36.

(20) Tarski, A., *Logic, Semantic, Metamathematics*, translated by J.H. Woodger, second edition, edited and introduced by John Corcoran, Hackett Publishing Company, 1983, p.191.

(21) Tarski, A., "The Semantic Conception of Truth", p. 63.

(22) Johnson, L E., *Focusing on Truth*, London and New York: Routledge, 1992, pp. 83-84.

(23) Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 215.

(24) Ibid., p. 23.

(25) Ibid., p. 94.

(26) Ibid., p. 56.

(27) Ibid., p. 27.

(28) Ibid., p. xiiv

(29) Chomsky, N., *Rules and Representations*, New York: Columbia University Press, 1980, pp.76-77.

(30) Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, p.23.

(31) Grayling, A. C., *An Introduction to Philosophical Logic*, Sussex: The Harverster Press, 1982, pp. 223-224.

(32) Quine, W.V., *From a Logical Point of View*, Second edition, New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963, p.130.

(33) Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, p.23.

(34) Ibid., pp. 27-28.

(35) Ibid., pp. 28-29.

(36) Ibid., p. 29.

(37) Ibid., p. 34.

(38) Katz, J., *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1990, p. 207.

(39) Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978, p. 146.

(40) McDowell, J., "Truth Conditions, Bivalence, and Verification ism", In *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, edited by Gareeth Evans and John McDowell, Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 48.

(41) Dummett, M., "What is a Theory of Meaning? (II)", in *Truth and Meaning: Essay in Semantics*, edited by Gareeth Evans and John McDowell, p.101.

(42) Ibid., p.103.

(43) Ibid., p.116.

(44) Wright, C., "Critical Study: Dummett and Revisionism," *Philosophical Quarterly*, Vol. 31, 122, 1981, pp.47- 67.

(45) Devitt, M., "Dummett's Anti-Realism," *Journal of Philosophy*, Vol. Lxxx, No.2 1983, pp. 73-99; Devitt, M., *Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press, 1984; Appiah, A., *For Truth in Semantics*, Blackwell, 1986, and Sahlkowski, S., "Semantic Realism," *Review of Metaphysics*, 48, 1995, pp. 511:538.

(46) Field, H., "Disquotational Truth and Factually Defective Discourse," *The Philosophical Review*, Vol. 103, No. 3, 1994, p. 405.

(47) Ramsey, F. P., *Philosophical Papers*, edited by D. H. Melior, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990, p. 38.

(48) Quine, W. V., *Philosophy of Logic*, p. 12, and *Pursuit of Truth*, Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press, 1990, p. 80.

(49) Tarski, A, "The Semantic Conception of Truth," p. 69.

(50) Schantz, R., "Davidson on Truth", in *Reflecting Davidson*, edited by Ralf Stoecker, Berlin-New York: Waiter de Gruyter, 1993, p. 26.

(51) Quine, W.V., *Word and Object*, Cambridge: MIT, 1960, p. 24.

(52) Field, H., "The Deflationary Conception of Truth," in C. Wright and McDonald, eds., *Facts, Science and Moraity*, New York: Blackwell, 1987, pp. 55-117.

(53) Davidson, D., "Reply to Richard Schantz," in *Reflecting Davidson*, edited by Ralf Stoecker, p. 36.

(54) Davidson, D., "The Structure and Content of Truth," p.288.

(55) Ibid., p. 298.

(56) Ibid., pp. 298-299.

(57) Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, p. 307.

(58) Ibid., p. 307.

(59) Ibid., p. 308.

(60) Ibid., pp. 308-309.

(61) Ibid., p. 309.

(62) Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 37.

(63) Ibid., p. 43.

(64) Davidson, D., "The Structure and Content of Truth," pp. 303-304.

(65) Ibid., p. 300.

(66) Ibid., p. 314.

(67) Ibid., p. 325.

(68) Schantz, R., "Davidson on Truth," in *Reflecting Davidson*, edited by Ralf Stoecker, p. 29.

(69) Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, p. 150.

(70) Ibid., p. 204.

الفصل

الخامس

5

التفسير العلمي على ضوء فلسفة كارل همبل

إن أحد الأهداف الأساسية للعلم هو تقديم تفسيرات للظواهر الطبيعية. ويسعى فلاسفة العلم إلى تحليل هذه التفسيرات. فما طبيعة التفسير العلمي؟

1 - معنى التفسير

للعلم جانبان: أحدهما نظري والآخر عملي. فأما الجانب العملي فهو الذي سرعان ما يظهر عندما نفكر في العلم ونتذكر بشيء من الارتياح التكنولوجيا المتقدمة مثل أجهزة الكمبيوتر وتطبيقات الهندسة الوراثية في عالم النبات والطب. ثم تأخذنا الحسرة عندما ننظر في الآثار السلبية للطاقة النووية والأسلحة المدمرة. هذه هي ثمار العلم التطبيقى applied science. وأما الجانب النظري فهو الفهم العقلى الذي يزودنا به العلم للعالم الذي نعيش فيه. وكثيرًا ما يتساءل الإنسان "لماذا يحدث كذا؟" من أجل فهم ظواهر معينة. والرغبة في المعرفة والفهم من طبائع البشر، فالإنسان مشوّق بطبعه إلى المعرفة. وإضفاء المعقولية على الأشياء والأحداث، يقربنا من مفهوم التفسير العلمي الذي هو ثمرة العلم الخالص pure pcience. ولقد اهتم الفلاسفة وعلماء النفس وعلماء الذكاء الاصطناعي وعلماء الإدراك بعامة بالوقوف على معنى التفسير، وتمييز أنواعه، وتحليل بنية التفسير العلمي، وتقديم النماذج الموضحة له، وبيان الموضوعات التي يسعى إلى معالجتها مثل الظواهر والقوانين والنظريات العلمية. فما المقصود بالتفسير عامة والتفسير العلمي خاصة؟

1-1 معنى التفسير

التفسير في اللغة يعني "الكشف والإظهار"، يقال إن فلانًا فسر الشيء أي كشف عن معنى الشيء وأظهره. وهذا يعنى أن التفسير عملية تجعل الملتبس واضحا والخفى جليا أمام العقل[1]. محمد طالب مجتهد، ويحرص على حضور المحاضرات والحوار مع الأستاذ، ولكنه تغيب مرتين، الأمر الذي لفت انتباه الأستاذ وجعله يسأل محمدًا عن سبب غيابه. وأجاب محمد بأنه تعرَّض لنزلة برد شديدة ألزمته الفراش، واعتبر الأستاذ أن هذه الإجابة تُعَدُّ تفسيرًا لواقعة الغياب. ولكن هب أن محمدًا قال إن الأحداث الدائرة في العالم هي سبب غيابه، فإن الأستاذ لا يعتبر ذلك تفسيرًا، لأن الإجابة غير مناسبة للواقعة، ومن ثَمَّ لا تزيل غموضها ولا تجعلها مقبولة لدى العقل.

صحيح أننا قد نفسر واقعة بواقعة أخرى، ولكن تخيل أن الأستاذ انتهز الفرصة وسأل محمدًا: هل تعنى أنه كلما نشبت حروب في مناطق من العالم تغييت عن المحاضرة؟ وأجاب محمد: لا. فسيأتى رد الأستاذ: إذن أنت لم تفسر سبب غيابك في هذه الحالة. وهذا يعني أن الافتقار إلى الملاءمة بين الواقعتين أو إغفال القانون العام الذي يربط بينهما يجعل التفسير خاطئًا. وهذه النقطة تأخذنا من التفسير في معناه العام إلى التفسير في العلم.

1-2 معنى التفسير العلمي

الخطوة الأولى في توضيح فكرة التفسير العلمي هي وضع تمييز صارم بين تفسير لماذا تحدث ظاهرة معينة وتقديم الأسباب للاعتقاد بأنها تحدث. فالسبب في اعتقادى بأن القمر سيصبح نحاسيًا خلال الخسوف القمري الكلي هو أنني شاهدته بعيني، وأستطيع أن أستعين أيضًا بشهادة المشاهدين الآخرين. وهذه هي الطريقة التي تؤيد التفسير القائل إن القمر يصبح نحاسيًا خلال الخسوف القمري الكلي. وهي مختلفة اختلافًا تاما عن تفسير "لماذا" تحدث هذه الظاهرة.

لماذا يتخذ القمر خلال خسوفه الكلى اللون النحاسي بدلًا من أن يصبح مظلمًا عندما تعبر الأرض بينه وبين الشمس؟ الجواب لأن الغلاف الجوي للأرض يعمل مثل المنشور، ويحرف ضوء الشمس الذي يعبر خلالها بحيث إن الضوء في المنطقة الحمراء من الطيف يسقط على السطح القمري. هذا مخطط تقريبى للتفسير العلمي لهذه الظاهرة، ويعطي على الأقل درجة ما من الفهم العلمي لها.

والتفسير العلمي هو محاولة لجعل حادثة معينة أو واقعة معينة مفهومة أو معقولة عن طريق الاستعانة بحقائق تستمد من فرع أو فروع كثيرة من العلم الطبيعي. وتصلح هذه الصيغة كدلالة تقريبية للتفسير العلمي ولا تُعَدُّ تعريفًا نهائيًا له؛ لأن كلمات مثل "مفهوم" و"معقول" تحتاج إلى توضيح قدر حاجة التفسير إليه[2].

2- أنواع التفسير

هناك أنواع كثيرة من التفسيرات، والسؤال عن حصرها مسألة خلافية في الفلسفة. ولكن تأمل الأمثلة التالية:

1. انكسرت النافذة لأن حجرًا أُلقيَ عليها.
2. تحللت كتلة البوتاسيوم لأن هناك قانونًا للطبيعة يقول إن البوتاسيوم يتفاعل مع الماء لتكوين الهيدروكسيد القابل للذوبان.

3. ظل في الحديقة طيلة النهار على أمل أن يراها مرة أخرى.

4. إن كراهيته للجرذان ناشئة من كبت طفولته خوفًا من والده.

5. يدور الدم في الجسم من أجل تزويده بالأكسجين والمواد المغذية.

وتوضح هذه الأمثلة الأنواع التالية من التفسير[3]:

1. التفسير السببي causal explanation.

2. التفسير القانوني الطبيعي (التفسير في حدود قوانين الطبيعة) explanation nomic.

3. التفسير النفسي psychological explanation.

4. التفسير التحليلي النفسي psychoanalytic explanation.

5. التفسير الوظيفي functional explanation.

وهذه التفسيرات ليست واحدة. على سبيل المثال، التفسير السببي ليس هو التفسير القانوني الطبيعي؛ لأنه إذا كان كذلك، فلابد من أن يكون قانونًا أن الأحجار الملقاة على النوافذ تكسرها دائمًا، ولكن الملاحظ أنها لا تكسرها أحيانًا. فالحجر الصغير الملقى على نافذة بلاستيك متينة لن يكسرها. وفي الوقت نفسه، فإن التفسير القانوني الطبيعي ليس هو التفسير السببي، ذلك أن كيمياء البوتاسيوم لا تسبب تفاعله. فقوانين الكيمياء، في هذه الحالة، هي علاقات بين البوتاسيوم بصفة عامة والماء بصفة عامة. وهذه القوانين تبقى بالنسبة لجميع أجزاء البوتاسيوم سواء كانت في احتكاك مع الماء أم لا. إن ما يجعل جزءًا من البوتاسيوم يتفاعل بدلًا من جزء آخر هو أن شخصًا ما وضع الأول في إناء به ماء ولم يضع الثاني. والتساؤل عما إذا كانت التفسيرات النفسية وتفسيرات التحليل النفسي سببية يمثل سؤالًا في فلسفة العقل، ولكن من الواضح أنها ليست تفسيرات قانونية طبيعية، طالما أنها لا تملك السمة العامة للقانون الطبيعي. لا توجد علاقة شبه قانونية بين قضاء وقت طويل في الحديقة والانتظار لرؤية الناس.

ولا تزال هناك أنواع أخرى من التفسير. قد يتساءل شخص ما عن معنى آية في القرآن الكريم وسبب نزولها، ويكون التفسير في هذه الحالة تفسيرًا دينيًا. وقد يسأل شخص ما عن معنى صورة زيتية، ويتطلب هذا تفسيرًا فنيًا. وقد يسأل عن معنى قصيدة أو قصة، ويتطلب هذا تفسيرًا أدبيًا. وربما يسأل عن تفسير برهان في الرياضيات، ويتطلب هذا تفسيرًا رياضيًا، وهكذا. وعندما نميز التفسيرات العلمية من الأنواع الأخرى، فهذا لا يعني الانتقاص من شأن هذه الأنواع أو الإقلال من قدرها.

والفهم الدقيق للتفسير العلمي يتطلب منا أن نميزه من نوعين آخرين من التفسير هما:

1. التفسير الأسطوري الذي كان رائجًا في مرحلة تاريخية سابقة على نشأة العلم. مثل تفسير حركة الشمس بأن إله الشمس يركب زورقًا يبدأ به رحلته اليومية من الشرق منتهيًا في آخر اليوم من رحلته في المغرب.

2. التفسير الخرافي ويعني رد الظواهر إلى غير أسبابها الحقيقية. وهناك حادثة توضّح الفرق بين التفسير الخرافي والتفسير العلمي. أراد هاوٍ من هواة تسلق الجبال الشاهقة أن يتسلق جبلًا في أسبانيا، فاستعان بدليل من أهل المنطقة ليرشده. ولما بلغ بهما الصعود نقطة مرتفعة جلسا للراحة والطعام، وأخرج الرحالة عددًا من حبات البطاطس وأشعل لها الموقد لتنضج. ووصل الماء في إناء الطهو إلى درجة الغليان، ولبث يغلي فترة طويلة لكن البطاطس لم تنضج. ودهش الرجلان كلاهما: لماذا لم تنضج البطاطس في الماء المغلي؟ اعتقد الدليل أن روحا شريرة قد حالت دون ذلك، وتذكر الرحالة أن درجة غليان الماء تقل كلما ارتفعنا به عن مستوى سطح البحر، فهو يغلي عند سطح البحر في حرارة مقدارها مائة، وأما على سفوح الجبال العالية فقد تقل درجة الغليان بحسب درجة الارتفاع، فربما يغلي بدرجة ثلاثين أو أربعين، وفي هذه الحالة لا يكون حارًّا بالقدر الذي ينضج البطاطس، برغم أنه يغلي(4). لقد فسر

الدليل الظاهرة تفسيرًا خرافيًا عندما ردها إلى أسباب غير معقولة وتختلف عن أسبابها الحقيقية، وفسر الرحالة الظاهرة تفسيرًا علميًا عندما ربط النتائج بأسبابها وقدم تعليلًا معقولًا ومفهومًا للظاهرة.

ومادام التفسير الأسطوري قد اختفى بظهور التفسير العلمي، فإنه لا يترك أثرًا سلبيًا في العقلية العلمية أو النظرة العلمية للأمور والأشياء التي نسعى إلى اكتسابها. ولايزال التفسير الخرافي يترك آثاره السلبية في عقولنا، ومن ثَمَّ يجب الانتباه إلى الاختلافات بين التفسير العلمي والتفسير الخرافي:

1) أساس قبول الآراء في التفسير الخرافي هو النظر إليها على أنها يقينية دون نقد أو فحص. فالشخص الذي يروج للخرافة لا يستطيع أن يجد أساسًا عقليًا للدفاع عنها، وكل ما يقوله عند مناقشة أسس اعتقاده هو أن هذا الاعتقاد صادق لأن جماعة من الناس يتمسكون به أو لأنه من قبيل الأقوال المتداولة بين الناس. ولكن تمسك الناس بأفكار معينة أو شيوعها بينهم لا يُعَدُّ دليلا على صدقها. والشيء الخليق بالملاحظة هنا أن المعرفة في معناها الدقيق ليست اعتقادًا فقط، وإنما هي اعتقاد صادق مسوغ[5]. فقد اعتقد طاليس أن المغناطيس له روح تجذب الحديد، واعتقد فيثاغورث بفكرة تناسخ الأرواح. ونقول هذه اعتقادات كاذبة، ولا نقول إنها تمثل معرفة كاذبة؛ لأنه لا توجد معرفة كاذبة. فالصدق شرط ضروري للمعرفة. زد على ذلك أن الشرط الأول للتفسير الجيد هو أن ما يقدم لتفسير الواقعة لابد من أن يكون صادقًا.

وفي مقابل التفسير الخرافي، لا يوصف التفسير العلمي بهذا اليقين المطلق، وإنما هو فرض يجوز عليه الصدق أو الكذب، ويخضع للتأييد المستمر عن طريق الأدلة الإضافية. وهذا يعني أن التفسير العلمي يعتمد على نزعة إمكان الخطأ fallibilism، وهي نزعة تشغل موقعًا وسطًا بين النزعة الدوجماطيقية dogmatism في قبولها وتسليمها المطلق بصدق اعتقاداتنا، والنزعة الشكية scepticism في إنكارها لقدرتنا على اكتساب المعرفة. وقال بهذه النزعة فلاسفة العلم مثل بيرس وبوبر وكواين.

2) الاختلاف الثاني بين التفسير العلمي والتفسير الخرافي هو أن موقفنا من التفسير الخرافي متزمت ينظر إلى الآراء المقبولة على أنها صادقة صدقًا مطلقًا، وليست في حاجة إلى تعديل أو تحسين، أما الموقف تجاه التفسير العلمي فهو مستنير بمعنى أن صاحب التفسير العلمي ينظر إليه على أنه مؤقت، ويضعه في البداية باعتباره، فرضًا يخضع للاختبار، ويحتمل القبول والرفض أو التأييد والتفنيد على أساس الوقائع المتاحة والأدلة الملائمة. وعندما يتم إثبات الفرض إثباتًا جيدًا، فإنه يرتقى إلى مستوى النظرية، ومع تراكم الأدلة المؤيدة تحقق النظرية قبولًا واسع النطاق وترتقي إلى مستوى القانون العلمي.

ولتوضيح فكرة الفروض واختبارها وتأييدها، والتمييز بين الفروض العلمية وغير العلمية، تأمل المثال التالي الذي ضربه كارل همبل Carl G. Hempel (1905- 1997) في كتاب فلسفة العلم الطبيعي عام 1966[6]. كان الطبيب المجرى اجناز سيملويز يعمل في قسم الولادة في مستشفى فيينا العام، وأجرى دراسة من عام 1944 حتى عام 1948 حول السبب في إصابة النساء بحمى الولادة أو حمى النفاس. وكانت نسبة الوفاة في القسم الأول 8.2 ٪ عام 1944، و7.6 ٪ عام 1945، و11.4 ٪ عام 1946. والشيء الذي أثار القلق وتطلب التفسير هو أن نسبة الوفاة بحمى النفاس في قسم الولادة الثاني في المستشفى نفسها كانت أقل من 2.3 ٪ و2 ٪، و1.7 ٪ في الأعوام المذكورة نفسها.

وبدأ سيملويز اختبار بعض الآراء المقترحة كتفسيرات، واستبعد بعض الآراء الأخرى التي لا تتفق مع الوقائع الملاحظة مباشرة. قال الرأي الأول إن سبب الحمى يرجع إلى تأثيرات وبائية تنتشر في أقاليم بأكملها. ولكن كيف يتفشى الوباء في القسم الأول دون الثاني. وكيف ينتشر هذا المرض في بعض أجزاء المستشفى ولا توجد حالة مماثلة في مدينة فيينا. وطالما أن الأوبئة ليست انتقائية على هذا النحو، فهذا يعني أن هذا الرأي لا يرقى إلى مستوى التفسير المقنع.

وقال الرأي الثاني إن سبب الوفاة في القسم الأول جاء نتيجة للازدحام الشديد. واستبعد هذا الرأي أيضًا لأن القسم الثانى كان أشد ازدحامًا من القسم الأول. وقال الرأى الثالث ربما كانت الوفاة بسبب قلة الخبرة من قبل طلبة الطب الذين كانوا يتدربون على الولادة في القسم الأول. واستبعد هذا الرأي لأنه عندما خفضت مرات فحص الطلاب للنساء، لم ينخفض معدل الوفاة.

وقال الرأى الرابع إن قسيسا كان يمر عبر القسم الأول حتى يصل إلى امرأة تعانى سكرات الموت. وربما ترك مظهر القسيس وخادمه الذي يتقدمه حاملًا جرسًا أثرًا مفزعا في نفوس المريضات. ولكن سيملويز أقنع القسيس أن يأتى بهدوء من طريق آخر بحيث لا تلاحظه المريضات، ومع ذلك لم ينخفض معدل الوفاة في القسم الأول. وقال الرأي الخامس إن النساء في القسم الأول تلدن وهنَّ راقدات على ظهورهن، على حين تلدن في القسم الثانى على جنوبهنَّ. وبرغم ضعف هذا الاحتمال، فإنه أجرى تعديلًا على وضع الولادة في القسم الأول ومع ذلك ظل معدَّل الوفاة كما هو.

وحدثت واقعة عارضة عام 1947 وهى أن طبيبًا زميلاً لسيملويز أصيب بجرح غائر في إصبعه بسبب استعمال مبضع أحد الطلاب، وتوفي بعد مرض ظهرت عليه الأعراض نفسها التي لوحظت في ضحايا حمى النفاس، وكان ذلك هو الدليل الحاسم الذي جعل سيملويز يدرك أن المادة السامة التي أدخلها مبضع الطالب في دم هذا الطبيب هي التي سببت وفاته ووفاة المريضات في القسم الأول. فقد جرت عادة سيملويز أن يأتي ورفاقه من الأطباء وطلاب الطب بعد التشريح إلى فحص النساء في القسم الأول بعد غسل أيديهم غسلًا سطحيًّا لا يزيل المادة السامة العالقة بالأيدي.

وأراد سيملويز اختبار صحة هذا الفرض، فأصدر أمرًا إلى كل طلاب الطب أن يغسلوا أيديهم في محلول من الجير المعالج بالكلور قبل فحص النساء، وبدأت معدلات الوفاة تنخفض بالفعل ووصلت إلى 1.27 ٪ في القسم الأول مقارنة

بـ1.24 ٪ في القسم الثاني عام 1948. ولكي يؤيد فرضه، لاحظ سيملويز أن هذا الفرض يعلل حقيقة أن الوفاة في القسم الثاني كانت قليلة دائمًا، وسر ذلك أن الممرضات القائمات على ولادة النساء هناك لا يدخل في برنامج تدريبهنَّ تشريح الجثث في هذه المستشفى.

وهكذا رأينا كيف اختبر سيملويز فروضًا مختلفة اقترحت لتفسير سبب حمى النفاس. واختبار الفرض قد يكون بسيطًا ومباشرًا كما هو الحال مع فرض الازدحام، وقد يكون معقدًا وغير مباشر كما هو الحال مع فرض تسمم الدم.

3) الاختلاف الثالث بين التفسير العلمي والتفسير الخرافي يتمثل في النتيجة المترتبة على الأخذ بكل منهما. فأما التفسير العلمي فينتهي بالإنسان إلى فهم قوانين الطبيعة والسيطرة على ظواهرها وتغيير مجرى أحداثها لصالح الإنسان. وأما التفسير الخرافي فلا يقدم للإنسان نفعًا ولا يحل له مشكلة ولا يغير واقعًا، وإنما يجعله يقف من الطبيعة موقف العاجز الذي لا يستطيع أن يدفع عن نفسه ضررًا.

3- أسئلة التفسير العلمي

إن المعرفة التفسيرية هي الشغل الشاغل للفلاسفة والعلماء قديمًا وحديثًا. ونحن نتوق إلى معرفة الأشياء والكائنات والأحداث، ليس هذا وحسب، وإنما نريد أن نعرف "لماذا؟" توجد هذه الأشياء والكائنات والأحداث. وهذا يوحى بأننا نعرف التفسير العلمي على أنه جوانب عن السؤال الذي يبدأ بـ"لماذا؟" وحتى عندما لا تتم صياغة السؤال بهذه الطريقة، يمكن ترجمته عادة إلى السؤال الذي يبدأ بـ"لماذا؟". على سبيل المثال، السؤالان: ما الذي أحدث كارثة تشيرنوبل؟ أو لأى سبب حدثت كارثة تشيرنوبل؟ مكافئان للسؤال: لماذا حدثت كارثة تشيرنوبل؟ ولكن تعريف التفسير العلمي على أنه جواب عن السؤال الذي يبدأ بـ"لماذا؟" واسع جدًا من ناحية، وضيق جدًا من ناحية أخرى. فهو واسع جدًا، لأن بعض الأسئلة التي تبدأ بـ لماذا؟ ليست أسئلة عن التفسيرات العلمية. فالأم الحزينة على ابنها تتساءل: "لماذا مات ولدي؟" حتى لو كانت تفهم تمامًا

التفسير الطبي لوفاته، ولكن هذا سؤال للعزاء والمواساة وليس للتفسير. والمرأة التي تتوق إلى التفوق على الرجل تتساءل: "لماذا لا تحصل المرأة في بلدنا على منصب رئيس الجامعة، مع أنها تؤدي عمل الرجل نفسه؟ هذا سؤال عن التسويغ الأخلاقي أو ربما يكون سؤالًا عن راتب ومزايا أعلى.

هل كل أنواع التفسير العلمي يمكن التساؤل عنها بالأسئلة التي تبدأ بـ لماذا؟ يقول بعض الفلاسفة نعم ويقول بعضهم الآخر لا. والذين يقولون لا يؤكدون أن تعريف التفسير بوصفه جوابًا عن السؤال الذي يبدأ بـ لماذا؟ تعريف ضيق جدًّا، ويقترحون أن بعض التفسيرات العلمية هي إجابات عن الأسئلة التي تبدأ بـ كيف؟ مثل كيف يعمل الرادار؟

ويجوز أن تأتي الأسئلة الأخرى للتفسير في صيغة كيف؟ ونوضح ذلك بمثال من الحس المشترك. إن السؤال "كيف هرب السجين؟" يتطلب تفسيرا لكيفية هروبه، وليس تفسيرا لسبب هذا الهروب. والجواب عن هذا السؤال يجوز أنه قد نشر بعض القضبان المعدنية بشفرة منشار المعادن التي هربتها له زوجته. وإذا تساءلنا عن السبب، فإن الجواب يجوز أن يكون رغبته الشديدة في أن يكون مع زوجته خارج السجن. وتأمل السؤال: "كيف انتقلت المعلومات الوراثية من الآباء إلى الذرية؟ والجواب يتضمن تركيب جزيء "الدى. إن. إيه" DNA والشفرة الوراثية[7].

4- بنية التفسير العلمي

يتألف أي تفسير علمي من جانبين:

- المفسَّر explanandum، ويدل هذا المصطلح على الأشياء التي يجب تفسيرها.
- المفسِّر explanans، ويدل هذا المصطلح على الأشياء التي تقوم بالتفسير.

والمفسَّر هو الواقعة التي يتعين تفسيرها، ونشير إلى المفسَّر ذاته في هذه الحالة بواقعة المفسَّر explanandum – fact، ونشير إلى العبارة التي تكشف عن هذه الواقعة بعبارة المفسَّر explanandum – statement. وقد تكون واقعة المفسَّر جزئية مثل انفجار مركبة الفضاء تشالنجر أو واقعة عامة مثل قوانين الطبيعة.

وعندما يكون المفسَّر واقعة جزئية، نتحدث عنه غالبًا باعتباره حادثة event. والحوادث التي تقع في عالمنا معقدة غاية التعقيد، ويتعذر علينا تفسير جميع جوانبها. خذ مثلًا، تفسير انفجار المركبة تشالنجر، لا نهتم في تفسير هذه الحادثة بحقيقة تقول إن امرأة كانت على متن المركبة، وإنها معلمة، وإن حياتها نالت تأمينًا بمليون دولار. وعندما نتحدث عن واقعة جزئية، فلابد من أن نفهم أن هذا المصطلح يشير إلى جوانب معينة من الحادثة، ولا يشير إلى الحادثة في غناها الكامل وتعقدها[8].

والجانب الآخر من التفسير هو المفسِّر. والمفسِّر هو ذلك الذي يقوم بالتفسير. ويتألف المفسِّر من كل الوقائع الجزئية أو الكلية التي تستدعى لتفسير المفسَّر. ونشير إلى العبارات الخاصة بهذه الوقائع باسم عبارات المفسِّر explanans statements. وإذا شئنا أن نقابل الوقائع بعباراتها، يجوز أن نتحدث عن وقائع المفسِّر explanans facts . ويستخدم مصطلح التفسير استخدامًا غامضًا في الكتابات الفلسفية المتعلقة بالتفسير العلمي، إذ يستعمله معظم المؤلفين لينطبق على كائن لغوى يتألف من عبارات المفسَّر وعبارات المفسِّر، ويستعمله آخرون للإشارة إلى مجموعة من الوقائع تتركب من وقائع المفسَّر وواقعة المفسِّر. وهذا الغموض غير ضار في معظم السياقات، ولكن يجب أن نكون على وعي بوجوده[9].

5- التفسيرات العلمية من حيث هي حجج منطقية: الاستقراء والاستنباط

هناك اتجاه فلسفي مؤثر في الفلسفة المعاصرة ينظر إلى التفسيرات العلمية على أنها حجج arguments. والحجة مجموعة من العبارات، إحداها هي النتيجة وبقية

العبارات هي المقدمات، ويجوز أن توجد مقدمة أو أكثر، وتقدم المقدمات تأييدًا للنتيجة.

وتنقسم جميع الحجج الصحيحة منطقيًّا إلى نوعين: حجج استنباطية deductive وحجج استقرائية inductive. وهناك اختلافات أساسية بين هذين النوعين من الاستدلال يمكن توضيحها من خلال الوقوف على سمات كل منهما(١٥):

الاستنباط	الاستقراء
1- الحكم الوارد في النتيجة في الحجة الاستنباطية الصحيحة يوجد في المقدمات وجودًا ضمنيًّا، وهذا يعني أن الاستنباط غير توسعي nonampliative	الحكم الوارد في النتيجة في الحجة الاستقرائية يتجاوز مضمون المقدمات ويقفز عليه. وهذا يعني أن الاستقراء توسعي ampliastive ويعبر المناطقة أحيانًا عن قفز النتيجة على المقدمات باسم القفزة الاستقرائية.
2- إذا كانت المقدمات صادقة، فلا بد من أن تكون النتيجة صادقة. الاستنباط الصحيح يحافظ على الصدق بالضرورة. valid deduction is necessarily truth - preserving	الحجة الاستقرائية الصحيحة ربما تكون لها مقدمات صادقة ونتيجة كاذبة. فالاستقراء لا يحافظ على الصدق بالضرورة. induction is not necessarily truth-preserving
3- إذا أضيفت مقدمات جديدة إلى حجة استنباطية صحيحة (ولم تتغير أية مقدمة من المقدمات الأصلية أو تحذف) تظل الحجة صحيحة.	إذا أضيفت مقدمات جديدة إلى حجة استقرائية قوية ربما تضعفها تمامًا.
4- الصحة في الحجة الاستنباطية هي مسألة الكل أو لا شيء all - or - nothing، فالصحة validity لا تأتي بدرجات. وتكون الحجة صحيحة تمامًا أو غير صحيحة.	الحجج الاستقرائية تأتي بدرجات مختلفة من القوة degress of strength في بعض الحجج الاستقرائية، نجد أن المقدمات تؤيد النتائج بقوة أكثر مما تؤيدها في بعضها الآخر.

ويمكن توضيح سمات الاستنباط عن طريق المثال التالي:

كل إنسان فانٍ.

العقاد إنســـان.

إذن العقاد فانٍ.

السمة الأولى في هذه الحجـة الاسـتنباطية الـصحيحة أنهـا ليـست توسـعية بمعنى أن نتيجة الحجة لم تـأت بمعلومـات جديـدة تتجـاوز مـا هـو موجـود في المقدمات. عندما قلنا إن كل إنسان فـانٍ، فقـد قلنـا بالفعـل إن العقـاد فـانٍ، مـع افتراض أن العقاد إنسان.

السمة الثانية، أن صدق المقـدمات في الاسـتنباط الـصحيح، يـضمن بيقين صدق النتيجة. وهذه السمة تترتب على الـسمة الأولى. فـإذا كانـت الحجـة غير توسعية، فإن ما تقوله النتيجة لابد من أن يكون صادقا مادامت المقدمات صادقة.

والسمة الثالثة أن الحجة الاسـتنباطية الـصحيحة لا تتحـول إلى حجـة غير صحيحة إذا أضفنا إليها مقدمة أو أكثر. فإذا أضفنا مقدمة جديدة إلى مثالنا السابق على النحو التالي:

كل إنسان فانٍ.

العقاد إنســان.

المازني إنســان.

إذن العقاد فانٍ.

فإن هذه الإضافة (مع الاحتفاظ بالمقـدمات الأصـلية) لا تغـير مـن صحة النتيجة.

والسمة الرابعة هي أن الحجة الاستنباطية إما أن تكـون صـحيحة أو باطلة ولا ثالث لهما. فإذا كانت صحيحة ـ كما هو الحـال في مثالنـا ـ فـإن صـحتها تـأتي

بصورة تامة كاملة ولا تقبل التدريج. فالمقدمات تؤيد النتيجة تأييدًا تامًا وليس بدرجة ما فقط. وقبول المقدمات ورفض النتيجة سيكون تناقضًا ذاتيًا. وإذا كانت الحجة الاستنباطية باطلة، فإن بطلانها لا يأتي بدرجات أيضًا.

ويمكن توضيح سمات الاستقراء عن طريق المثال التالى:

كل الغربان التي شوهدت سوداء.

إذن كل الغربان سوداء.

السمة الأولى في هذه الحجة الاستقرائية أنها توسعية بمعنى أن النتيجة تقرر شيئًا جديدًا لم يرد في المقدمات بالفعل. فالمقدمة لا تشير إلا إلى الغربان التي شوهدت، أما النتيجة فتتحدث عن كل الغربان التي شوهدت والتى لم تشاهد.

والسمة الثانية أنها لا تحافظ على الصدق بالضرورة، بمعنى أن المقدمات ربما تكون صادقة والنتيجة كاذبة، إذ من الممكن أن يوجد في مكان ما أو زمان ما غراب أبيض أو له لون آخر غير الأسود. فصدق المقدمات في حالة الاستقراء لا يضمن بيقين صدق النتيجة وإنما يجعلها محتملة.

والسمة الثالثة أن المقدمات الجديدة ربما تضعف الاستقراء القوي، فملاحظة غراب غير أسود سوف يجعل حجتنا السابقة ضعيفة تمامًا.

والسمة الرابعة هي أن قوة الحجة الاستقرائية تُعَدُّ مسألة درجة. إذا شاهدنا قلة من الغربان في بيئة واحدة وضيقة النطاق، فإن المقدمة لن تؤيد النتيجة تأييدًا قويًا، ولكن لو شاهدنا عددًا كبيرًا من الغربان في مجموعة متنوعة من الظروف واسعة النطاق، فإن المقدمة تؤيد النتيجة تأييدًا قويًا.

إن الصحة الاستنباطية deductive validity والصواب الاستقرائي inductive correctness لا يتوقفان على صدق المقدمات أو صدق النتيجة. فالاستنباط الصحيح ربما تكون له مقدمات صادقة ونتيجة صادقة، مثل:

كل الحيوانات جميلة الشكل	√
كل الغزلان حيوانـــــات	√
كل الغزلان جميلة الشكل	√

والاستنباط الصحيح ربما تكون له مقدمة كاذبة أو أكثر ونتيجة كاذبة مثل:

كل الغزلان كلاب	×
كل الفئران غزلان	×
كل الفئران كلاب	×

والاستنباط الصحيح ربما تكون له مقدمة كاذبة أو أكثر ونتيجة صادقة مثل:

كل الغزلان تنبح	×
بعض الكلاب غزلان	×
بعض الكلاب تنبح	√

وعندما نقول إن الاستنباط الصحيح يحافظ على الصدق بالضرورة، فإننا نعني أن النتيجة لابد أن تكون صادقة إذا كانت المقدمات صادقة The conclusion would have to be true if the premises were true.

ومن ثَمَّ لا يمكن أن يوجد استنباط صحيح بمقدمات صادقة ونتيجة كاذبة، وعندما ننظر إلى الحجج الاستقرائية الصائبة نجد أنه طالما أنها لا تحافظ على الصدق بالضرورة فإن أي ربط لقيم صدق المقدمات والنتيجة يكون ربطًا ممكنًا. وما نود أن نقوله هو أنه إذا كانت المقدمات صادقة (وتشمل كل المعرفة الملائمة)، تكون النتيجة احتمالية[(١١)].

6 - نموذج التفسير العلمي

قدم الفلاسفة عدة محاولات للتفسير العلمي أشهرها نماذج كارل همبل، واقترح فيها أن تفسير واقعة هو إثبات كيف يمكن تصنيف هذه الواقعة تحت قانون أو عدة قوانين بالإضافة إلى شروط معينة. وتُسَمَّى هذه الطريقة في التفسير نموذج القانون الشامل covering law modelلأن التفسير فيها هو مسألة تحديد قانون يشمل الحالة موضوع البحث. يقول همبل إن نموذج القانون الشامل "يكمن في استنباط كل ما يتم تفسيره أو التنبؤ به من القوانين العامة بالاتحاد مع المعلومات المتعلقة بوقائع جزئية"[12].

وهناك صورتان من نموذج القانون الشامل:

1- النموذج الاستنباطي- القانونى للتفسير

deductive – molological model of explanation

2- النموذج الاحتمالي- الإحصائي للتفسير

probabilistic – statistical model of explanation

والمراد بكلمة "النموذج" مجموعة من الشروط تؤلف قالبًا، بحيث إذا استوفى شيء ما الشروط ومن ثَمَّ يلائم القالب، فإنه يفسر الواقعة المراد تفسيرها. وتُسَمَّى الواقعة المراد تفسيرها باسم المفسَّر، والواقعة التي تقوم بالتفسير باسم المفسِّر.

خذ مثلًا يوضح النموذج الاستنباطى القانوني. هب أن جهاز التبريد في سيارتك قد انفجر ليلًا، كيف تفسر هذه الحادثة؟ هذا المثال يتألف من ثلاثة عناصر أساسية هي:

1- الحادثة المطلوب تفسيرها وهي انفجار جهاز التبريد في سيارتك ليلًا. وهي المفسَّر.

2 - مجموعة الحوادث السابقة على الحادثة المطلوب تفسيرها وهي: أن جهاز التبريد كان مملوءًا تمامًا بالماء، وكان مغلقا بإحكام، ولم يوضع مع الماء أي سائل ضد التجمد، وكانت السيارة متروكة في الهواء الطلق، وانخفضت درجة الحرارة أثناء الليل انخفاضًا شديدًا حتى وصلت إلى ما تحت الصفر. وكل هذه الحوادث أو السوابق هي المفسِّر الجزئي للحادثة المراد تفسيرها.

3 - القانون الفيزيائي القائل عندما يتجمد الماء يزداد حجمه. والقانون يربط بين الحادثة المراد تفسيرها والحوادث الأخرى المفسرة لها جزئيًّا، والقانون يفسر الحادثة المراد تفسيرها جزئيًّا أيضًا.

وهذا يعني أن تفسير الظاهرة موضوع البحث يتطلب منا وصفًا لظروفها، وتحديد القانون أو مجموعة القوانين المناسبة، ونستنبط من جمع الاثنين حدوث الظاهرة.

ولقد وضع همبل وأوبنهايم أربعة شروط للكفاية بالنسبة للتفسيرات الاستنباطية القانونية(13):

1. يجب أن يكون المفسَّر نتيجة منطقية للمفسِّر، وبعبارة أخرى، لابد أن يكون المفسِّر قابلًا للاستنباط منطقيًّا من المعلومات المتضمنة في المفسَّر. وهذا يعني أن التفسير يجب أن يكون حجة استنباطية صحيحة.
2. يجب أن يتضمن المفسِّر قوانين عامة، أو قانونًا عامًّا على الأقل ـ وهذا القانون لابد من أن يكون مطلوبا لاستنتاج المفسَّر.
3. لابد من أن يملك المفسَّر مضمونًا تجريبيًّا، أعني لابد من أن يكون قابلًا للاختبار، من حيث المبدأ على الأقل، عن طريق التجربة أو الملاحظة.
4. الجمل التي تؤلف المفسَّر لابد من أن تكون صادقة.

يصنف همبل وأوبنهايم الشروط الثلاثة الأولى على أنها شروط منطقية للكفاية والرابع على أنه شرط تجريبي. وفى مثال انفجار جهاز التبريد في السيارة،

نلحظ أن الحجة قد استوفت هذه الشروط الأربعة، ومن ثَمَّ فإنها تُعَدُّ تفسيرًا صحيحًا. أما لو استوفت الحجة الشروط الثلاثة الأولى من غير أن تستوفي بالضرورة الشرط الرابع، فإنها تُعَدُّ تفسيرًا ممكنًا potential explanation.

ليست كل التفسيرات العلمية من النوع الاستنباطى القانوني، وإنما هناك تفسيرات إحصائية، وتؤدى القوانين الإحصائية دورًا مهمًّا في فروع العلم المعاصر. والاختلاف بين النموذج الاستنباطي القانوني والنموذج الاستقرائى هو أن القانون الشامل الذي يربط المفسَّر والمفسِّر يكون فرضًا احتماليًّا في حالة النموذج الاستقرائي[14].

يقول همبل: "التفسير الاحتمالي، إذن، يثبت أنه بالنظر إلى المعلومات المقدمة في المفسِّر، التي تتضمن قوانين الاحتمال الإحصائية، لابد من أن نتوقع ظاهرة المفسَّر بدرجة عالية من الاحتمال الإستقرائى".

والمثال الذي يضربه همبل لتوضيح فكرة الاحتمال يقول:

1. هناك احتمال كبير أن يصاب بمرض الحصبة من يخالط شخصًا مصابًا بهذا المرض.
2. (س) كانَ مخالطًا لشخص مصاب بهذا المرض.
3. (س) قد أصيب بهذا المرض (يكون أمرًا محتملاً بدرجة عالية).

خذ مثلًا آخر:

1- هناك احتمال كبير أن يصاب بمرض انفلونزا الطيور مَن يأكل من الطيور المهاجرة.

2- محمد أكل طيرًا من هذه الطيور.

3- أصيب محمد بهذا المرض (أمر محتمل بدرجة عالية).

وهناك محاولات أخرى لفهم منطق التفسير العلمي تركز على طريقة استعمال الكلمات في التفسير، وَتُعْـرَف هـذه الطريقـة باسـم المنطـق الاسـتعمالي في التفسير، (وكلمة pragmatic هنا تترجم إلى استعمالي وهي صفة من علم الاستعمال pragmatics، وبالتالي لا تترجم إلى براجماتي كما يشيع الآن في كتب فلسفة العلم)، ويدافع عن هذه الطريقة بعض فلاسفة العلم الأحياء مثل فان فراسين (1941-) في كتاب **الصورة العلمية** وغيره من الدراسات[15]. ولكن المشكلة التي تواجه الطريقة الاستعمالية البديلة لنموذج همبل هي أنها لا تنجح في تحديد ما يميز التفسيرات العلمية من التفسيرات غير العلمية.

هوامش الفصل الخامس

1. د. عزمي إسلام، مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، 1983، ص 11-12.
2. Wesley C. Salmon, "Scientific Explanation," in Merrilee H. Salmon (et al.), *Introduction to the Philosophy of Science*, Indianpolis / cambridge: Hackett Publishing Company, 1999, pp. 8 - 9.
3. Alexander Bird, *Philosophy of Science*, Mcgill – Queen`s University press, 1998, p. 62.

   وفي أنواع أخرى من التفسير انظر:

   Jan Fay, *The Nature of Scientific Thinking: On Interpretation, Explanation, and Understanding*, Palgrave Macmillan, 2014, pp.163-168.
4. د. زكي نجيب محمود، بذور وجذور، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الشروق، 1990، ص 68-69.
5. د. صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار المصرية السعودية، 2005، ص 39-40.
6. Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood cliffs, N.J.: Prentice – Hall , 1966, p.3 ff.

   وفي تناول بديل لطريقة همبل، انظر:

   Erik Weber, Jeroen van Bouwel and leen De Vreese, *Scientific Explanation*, New York, London: Springer, 2013, pp.39-91.
7. Wesley C. Salmon, "Scientific Explanation," pp. 9-10. And see also W. H. Newton-Smith, "Explanation," in W. H. Newton-Smith (ed.) *A Companion to Philosophy of Science*, Malden, Oxford; Blackwell Publishers, 2001, pp.127-133.
8. Ibid., p. 10.
9. Ibid., p. 10.
10. Ibid., p.11. and see also Jim Woodward "Explanation," in Peter Machamer and Michael Silberstein (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 2002, pp. 37-54.

11. Ibid., p.12. and see also wesley C. Salmon, " Scientific Explanation and the Causal Structure of the World," in David – Hillel Ruben (ed.), *Explanation*, Oxford: Oxford University Press, 1993 , pp. 78 – 112.

12. Carl G. Hempel, *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation and Rationality*, edited by James H.Fetzer, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 87. And see also Stuart Glennan, "Explanation," in Sarka Sahotra and Jessica Pfeifer (eds.) (2006) *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, New York, London: Routledge, p. 276.

13. Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York: The Freee Press, 1966, pp. 247 – 248. And see also Wesley C. Salmon, *Four Decades of Scientific Explanation*, University of Pittsburgh Press, 2006, p. 12.

14. Carl G. Hempel, *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation and Rationality*, p.72.

15. Bas C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford University Press 1980; "The Pragmatics of Explanation", *American Philosophical Quarterly* 14 ,1977, pp. 143- 150.

الفصل

السادس

6

كواين والإبستمولوجيا الطبيعية

"توفي ويلارد فان أورمان كواين، عميد الفلاسفة الأمريكيين، وهو في الثانية والتسعين. وقبل خمسين عامًا على وجه التحديد، في ديسمبر عام 1950، قرأ كواين مقالة "عقيدتان للتجريبية" على القسم الشرقى من الجمعية الفلسفية الأمريكية أقلقت المستمع وأوقعت في نفسه دوارًا وجعلته ينقلب على عقبيه. وبعد أن نشرت هذه المقالة في العام التالى صارت من أكثر المقالات التي نوقشت والتي تركت أعظم الأثر في فلسفة العالم الناطق بالانجليزية في القرن العشرين. وقليلة هى تلك المقالات التي لها أثر مماثل في مجرى الفكر الفلسفي. وتمثل هذه المقالة نموذجًا للحجة المحكمة والمقنعة، وعينة جيدة من نثر كواين الرائع. وهي قبل كل شيء تُعَدُّ اختراقًا خياليًّا في المعرفة. والسبب في ذلك أن كواين أثار فيها بصورة جديدة وملحة السؤال القديم عن العلاقة بين الفلسفة والبحث التجريبي.

وفى مقالة "عقيدتان للتجريبية" شك كواين في التمييز بين الحقائق الضرورية necessary truths والحقائق الممكنة contingent truths. ويقدّم البحث التجريبي الحقائق الممكنة، وهى التقارير التي يمكن أبطالها، من حيث المبدأ، على ضوء ملاحظات أو تجارب إضافية... ويجب على الفلسفة، كما علمنا أفلاطون وأرسطو، أن تقدم الحقائق الضرورية، مثلما تفعل الرياضيات. وقال كواين لا يوجد معيار لتحديد أين تتوقف الاستعانة بالواقع التجريبي وأين تبدأ الاستعانة

بعلاقات الأفكار وبمعاني الكلمات. وبالفعل لا توجد طريقة جيدة لتصنيف الحقائق إلى حقائق ضرورية وحقائق ممكنة. وبدلًا من هذه الثنائية القديمة، اقترح كواين أننا لابد من أن نتصور سلسلة تمتد من الاعتقادات التي لا يمكن تخيل التخلي عنها إلى الاعتقادات التي يمكن أن نتخيل بسهولة أن الملاحظات المقبلة لا تؤيدها".

Richard Rorty, "An Imaginative Philosopher: The legacy of W.V.Quine," Chronicle of Higher Education, Feb. 2, 2001.

1- مقدمة

هناك مجموعة كبيرة من الفلاسفة دعت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين إلى فكرة الإبستمولوجيا الطبيعية naturalistic epistemology، ثم تزايد الاهتمام بهذه الفكرة في أيامنا، فكثر أنصارها وكثر نقادها أيضًا. والمذهب الطبيعي بصفة عامة يعني أن كل شيء موجود ينتمي إلى عالم الطبيعة، وإذا شئنا أن ندرسه فلابد من أن ندرسه عن طريق المناهج الملائمة لدراسة هذا العالم، وهي مناهج العلوم الطبيعية. والواقع أن هذا المذهب يتمتع بتراث فلسفي ثري،

وتتجلى تطبيقاته في جميع مجالات الفلسفة، فهناك المذهب الطبيعي في الميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة اللغة، وفلسفة العقل، بيد أن تأثيره الأساسي يأتي في مجال الإبستمولوجيا ويمتد إلى فلسفة العلم.

ولما كانت الإبستمولوجيا الطبيعية تمثل صورة من صور النزعة العلمية scientism، وتُعَدُّ أثرًا من آثارها، فإن التساؤل عن مدى شرعية هذه النزعة، ومدى تأثيرها في الفلسفة، هو سؤال عام يحفل به هذا الفصل ويسري في صفحاته سريان الزيت في الزيتونة، وسوف نقدم في نهايته جوابنا عليه. وتثير النزعة العلمية خلافًا بين الفلاسفة المعاصرين، فمنهم مَن يؤيدها أقوى التأييد، ومنهم مَن يخاصمها أشد الخصومة، ومنهم مَن يتلطف فيأخذ منها بأشياء ويترك أخرى. ويرتكز هذا الخلاف في خاتمة المطاف على أمرين هما: طبيعة الفلسفة، وحدود العلم. ولقد جرت عادة الفلاسفة على طرح السؤال حول طبيعة البحث الفلسفي، ومعاودة النظر فيه في كل عصر من عصور الفلسفة، ومع بداية العصر الحديث أصبح الشغل الشاغل للفلاسفة هو بحث علاقة الفلسفة بغيرها من إبداعات الإنسان وعلى رأسها العلم.

وتفهم النزعة العلمية بجملة من المعاني يأتي في طليعتها معنيان:

1 - أن العلوم أكثر أهمية من الفنون والآداب وغيرها من الفاعليات البشرية في فهم العالم الذي نعيش فيه.

2 - أن المنهج العلمي هو وحده القادر على حل المشكلات التي تواجه الإنسان.

والمعنى الأول لا يعنينا هنا لأنه ينطوي على قدر كبير من مجاوزة الحق، ناهيك عن ازدراء ما يخرج عن إطار العلم، وإنما الذي يعنينا هو المعنى الثاني لأنه المصدر الحقيقي لتباين الآراء حول هذه النزعة.

وفي هذا المعنى الثاني نجد أن أنصار النزعة العلمية يقولون إن الأسئلة "الوحيدة" التي تقبل الإجابة عنها بصورة مشروعة هي الأسئلة التي يمكن أن

يجيب عليها العلماء عن طريق الاستعانة بمناهج العلوم الطبيعية. ويقولون أيضًا إن الإجابات الصحيحة الوحيدة التي يملكونها (أو سوف يملكونها في أي وقت) هي الإجابات التي تأتي عن طريق تطبيق مناهج الاختبار والتأييد testing and confirmation في العلوم الطبيعية. ومعنى هذا أن النزعة العلمية تقرر أن الدعاوي الوحيدة المشروعة هي التي يمكن تأييدها أو تكذيبها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية. وإذا حددنا النزعة العلمية بطريقة غير مباشرة، بدلًا من تحديدها بطريقة مباشرة، جاز لنا القول إنها تقرر أنه حتى لو ظهر أن هناك أسئلة لا تكون إجاباتها علمية بصورة مباشرة، فإن السؤال عما إذا كانت هذه الإجابات مقبولة هو سؤال علمي. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، قل إنه حتى إذا زعم الناس معرفة الإجابات عن الأسئلة التي ليست علمية في ظاهر الأمر، فإن السؤال عما إذا كانوا يعرفون ما يدعون معرفته هو سؤال يجيب عنه العلماء عن طريق الاحتكام إلى مناهج العلوم الطبيعية[1]. وأنت ترى إذن أن النزعة العلمية تعني افتتان الفلاسفة بأهداف العلم الطبيعي وعقلانية مناهجه.

والنزعة العلمية ليست وليدة عصرنا، وإنما تضرب بجذورها في تاريخ الفلسفة البعيد. فأنت تستطيع أن تلمس شيئًا منها عند الذريين القدماء، وتجد لها صورة أكثر وضوحًا عند بيكون في العصر الحديث، ثم تجدها بارزة لدى فلاسفة التجريبية الانجليزية وبخاصة هيوم. وفي العشرينيات من القرن العشرين حظيت النزعة العلمية بتأييد كبير من بعض فلاسفة جماعة فينا، واكتسبت عرضًا وشرحًا واضحًا في كتاب إير **اللغة والصدق والمنطق** عام 1936 الذي يُعَدُّ التعبير الكلاسيكي عن حركة الوضعية المنطقية، تلك الحركة التي ارتكزت على عدة أفكار محورية، حسبنا أن نشير إلى فكرتين منها، إحداهما هي مبدأ التحقق القائل بأن معنى الجملة هو منهج التحقق منها، والأخرى هي تقسيم القضايا ذات المعنى إلى قضايا تحليلية تكون صادقة بمقتضى معاني كلماتها فقط، وقضايا تركيبية يمكن التحقق منها بصورة تجريبية. وفي فكرنا العربي المعاصر دافع الدكتور زكي نجيب محمود (1905 – 1993) عن هاتين الفكرتين وغيرهما من أفكار الوضعية

المنطقية، ودافع عن النزعة العلمية بصفة عامة. ولكن الصعوبات الكثيرة التي واجهها مبدأ التحقق، في فلسفة اللغة وفلسفة العلم على حد سواء، دفعت خصوم الوضعية المنطقية إلى القول إنها أخفقت في أن تقدم تعريفًا دقيقًا مقبولًا لهذا المبدأ. على أن النزعة العلمية واصلت البقاء في كتابات فلاسفة آخرين مثل لويس C. I. Lewis (1883 – 1964) ونيلسون جودمان Nelson Goodman (1906 - 1998)[(2)].

وأخيرًا تجسدت النزعة العلمية في اتجاه الإبستمولوجيا الطبيعية الذي يُعْرَفُ بأسماء أخرى مثل تطبيع الإبستمولوجيا naturalizing epistemology والإبستمولوجيا المتطبعة naturalized epistemology، والاسم الأخير هو أكثر الأسماء ورودًا في الكتابات الفلسفية، غير أنني اخترت اسم الإبستمولوجيا الطبيعية لوضوح دلالته واستقامة لفظه. ومؤسس هذا الاتجاه هو الفيلسوف الأمريكي ويلارد فان كواين W.V. Quine (1908- 2000)[(3)]، ويدافع عنه مجموعة كبيرة من الفلاسفة في مقدمتهم ألفن جولدمان Alvin Goldman (1938-) وفريد درتسكي Fred Dretske (1932-)، وأرمسترونج D.M. Armstrong (1926 – 2014)، وجلبرت هارمان Gilbert Harman (1938-) وألفن بلانتينجا Alvin Plantinga (1932-)، ووليم لايْكِنَ William Lycan (1945-)، وستيفن ستيش Stephen Stich (1944-)، ولاري لودان Larry Laudan (1941-) وسوزان هاك Susan Haack (1945-)، وغيرهم.

ويسعى هذا الفصل إلى تحقيق الأهداف التالية:

1- تحديد الاتجاهات والمفاهيم المختلفة التي تندرج تحت اسم الإبستمولوجيا الطبيعية.

2- بيان الحجج والآراء التي قَدَّمَها الإبستمولوجيون الطبيعيون لتأييد نظرياتهم.

3- مناقشة الانتقادات التي وجهها الفلاسفة إلى الإبستمولوجيا الطبيعية.

4- بيان موقفنا من هذا الاتجاه في دراسة الإبستمولوجيا من خلال دفاعنا عما نسميه المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل.

2-الاتجاهات الأساسية في الإبستمولوجيا الطبيعية

إن الإبستمولوجيا في معناها التقليدي هي دراسة المعرفة أو الاعتقاد المسوغ Justified belief. ويسعى الإبستمولوجيون لإنجاز هذه الدراسة عن طريق الإجابة عن الأسئلة التالية:

1 - ما المعرفة؟

2 - ما الذي يمكن أن نعرفه؟ وما وسائلنا إلى معرفته؟

3 - ما الذي يوجد لكي يكون الاعتقاد مسوغًا، أو ما الشروط الواجب توافرها لكي نكون مسوغين في الاعتقاد بشيء ما؟

يهدف السؤال الأول إلى تحديد مفهوم المعرفة، أما السؤال الثاني فيحدد مجال المعرفة وموضوعاتها ومصادرها، وأما السؤال الثالث فيناقش مفهوم التسويغ الذي يحدد لنا المعايير التي تميز بين الاعتقادات المسوغة والاعتقادات غير المسوغة. وفي الإجابة عن تلكم الأسئلة، يستطيع المرء أن يحلل المفاهيم الإبستمولوجية الأساسية وهي الاعتقاد والصدق والتسويغ، وصياغة المبادئ المعرفية epistemic principles التي تضبط استعمال هذه المفاهيم. وتقديم الإجابات المقنعة عن هذه الأسئلة يؤدي في نهاية الأمر إلى تفنيد النزعة الشكية skepticism، والرد على الشكَّاك الذين يزعمون أنه ليس في مقدورنا امتلاك المعرفة أو اليقين.

هذا هو التصور التقليدي للمعرفة، الذي يشترك فيه الفلاسفة قديمًا وحديثًا، بدءًا من أفلاطون في محاورة ثياتيتوس بصفة خاصة، ومرورًا بديكارت ولوك حتى كارناب وجودمان. ولكن الإبستمولوجيا الطبيعية جاءت لتكون ثورة ضد الإبستمولوجيا التقليدية. ولكي نحدد الملامح العامة لهذه الثورة قبل الدخول في

تفصيلاتها، يحسن بنا أن نوضح المفاهيم الداخلة في مصطلح الإبستمولوجيا الطبيعية. فهل هناك فكرة واحدة تجمع كل الفلاسفة الذين يرفعون شعار تطبيع الإبستمولوجيا؟ وإذا كان الإبستمولوجيون الطبيعيون يتفقون على فكرة أساسية، فإلى أي حد تختلف نظرياتهم بعضها عن بعض؟

إن اسم الإبستمولوجيا الطبيعية واسع ويكتنفه الغموض وتندرج تحته مجموعة من المفاهيم حاولت سوزان هاك [4] التمييز بينها على النحو التالي [5]:

(1) توسيع مصطلح الإبستمولوجيا بحيث لا يشير إلى النظرية الفلسفية في المعرفة فحسب، وإنما يشير أيضًا إلى الدراسات العلمية الطبيعية في الإدراك.

(2) الاقتراح القائل بإعادة بناء الإبستمولوجيا على أنها العنصر الفلسفي في مشروع مشترك مع علوم الإدراك sciences of cognition، والتي تعالج فيه الفلسفة الأسئلة المتعلقة بالمعرفة البشرية معالجة موسعة بحيث تشمل مجالات جديدة يقترحها العلم الطبيعي.

(3) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الإبستمولوجيا يمكن حلها بطريقة بعدية a posteriori وداخل شبكة الاعتقاد التجريبي.

(3) الدعوى بأن نتائج علوم الإدراك ربما تكون ملائمة للمشكلات الإبستمولوجية التقليدية، ويجوز استخدامها استخدامًا مشروعًا في حلها، والكلام هنا عن:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

(4) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الإبستمولوجيا يمكن حلها عن طريق علوم الإدراك الطبيعية، والحديث هنا عن:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التلقيدية.

(5) الدعوى بأن المشكلات التقليدية في الإبستمولوجيا غير مشروعة، وأخطأ الفهم في تصورها، ولابد من التخلي عنها لكي تحل محلها الأسئلة العلمية الطبيعية حول الإدراك الإنساني، وهذا ينصب على:

(أ) كل المشكلات التقليدية.

(ب) بعض المشكلات التقليدية.

وأنت تلاحظ أن هذه المفاهيم متفاوتة في درجة قوتها، فهي تبدأ من الدعاوي المعتدلة إلى حد ما ثم تتصاعد حتى تصل إلى الدعاوي الجذرية تمامًا. وهي في هذا تختلف فيما بينها اختلافًا بعيدًا، بل وتتعارض أحيانًا.

وطالما أن المفهومين (1) و (2) يستلزمان توسيعًا لمجال الإبستمولوجيا، فإنه يجوز تصنيفهما على أنهما صورتان من المذهب الطبيعي التوسعي expansionist naturalism. وطالما أن المفهومين (3) و (4) يسلمان بشرعية المشكلات الإبستمولوجية التقليدية، ولكنهما يقترحان معالجتها بشكل طبيعي جديد، على حين نجد أن المفهوم (5) ينكر شرعيتها، ويقترح أن تحل محلها مشروعات طبيعية إلى حد بعيد فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (3) و (4) على أنهما المذهب الطبيعي الإصلاحي reformist naturalism، ويصنف المفهوم (5) على أنه المذهب الطبيعي الثوري revolutionary naturalism. ومن ناحية أخرى، طالما أن المفهومين (4) و (5) يجعلان الإبستمولوجيا مشروعًا داخليًّا للعلوم الطبيعية، على حين لا يجعلها المفهوم (3) كذلك، فإنه يجوز للمرء أن يصنف المفهومين (4) و (5) على أنهما مذهب طبيعي علمي scientistic naturalism، ويصنف المفهوم (3) على أنه مذهب طبيعي بعدي a posteriorist naturalism. والحل الوسط هو وصف المفهوم (3) بأنه المذهب الطبيعي البعدي الإصلاحي reformist, a posteriorist naturalism، ووصف المفهوم (4) بأنه المذهب الطبيعي العلمي الإصلاحي reformist scientistic naturalism، ووصف المفهوم (5) بأنه

المـذهب الطبيعـي العلمـي الثـوري naturalism revolutionary scientistic ولكي نميز الصورة (أ) من الصورة (ب) في المفـاهيم (3) و (4) و (5) يجـوز أن نُسَمِّي (أ) باسم الصورة "الضيقة" من المـذهب الطبيعـي، ونـسمي (ب) باسـم الصورة "الواسعة"[6].

من خلال النظر في جميع هذه المفاهيم يتبين لنا أن السمة الأساسية التي تميـز الإبستمولوجيا الطبيعيـة وتفـصلها عـن الإبـستمولوجيا التقليديـة هـي اتـصال الإبستمولوجيا بالعلم، ولكن هذا الاتصال هو مصدر الاخـتلاف والتنـوع بـين هذه المفاهيم. ولا أظن أن المفهومين (1) و (2) يثيران كثيرًا من الجدل بين أنصار الإبستمولوجيا التقليدية وأنصار الإبستمولوجيا الطبيعية؛ وذلـك لأنهـما يعـبران عـن المـذهب الطبيعـي التوسـعي الـذي لا ينكـر صـحة الأسـئلة والمفـاهيم الإبستمولوجية التقليدية، ولا ينكر أيضًا الطرق النظرية في معالجتها وحلها، وإنما يسلم بذلك كله ويضيف إليه بعدًا جديدًا، وهو مد الجسور إلى العلـوم الطبيعيـة عـلى أسـاس أن البحـث التجريبـي يمكـن أن يكـون ملائـمًا لـبعض الأسـئلة الإبستمولوجية. ولكن الاختلاف ينشأ حول ما يقدمه المفهوم الثالـث وبخاصـة صورته الضيقة (أ)؛ لأنها تؤكد على حل كل المشكلات التقليدية بطريقـة بعديـة، والمعروف أن الإبستمولوجيا التقليديـة أوليـة، أمـا الـصورة الواسـعة (ب) مـن المفهوم الثالث فتقترب إلى حدٍّ ما من المذهب الطبيعي التوسعي. ثم يزداد الخلاف بين الإبستمولوجيين التقليديين والطبيعيين عنـدما نـصل إلى المفهـوم (4) الـذي يجعل الإبستمولوجيا جزءًا مـن العلـم الطبيعـي، ثـم تـصل الثـورة الطبيعيـة في الإبـستمولوجيا إلى أقـصى مـداها مـع المفهـوم (5) الـذي ينكـر شرعيـة الإبستمولوجيا التقليدية، ويطالب باستبدالها وإحلال الدراسات العلمية المتعلقة بالإدراك محل التأملات النظرية التقليدية. وتُسَمَّى هذه الدعوى دعوى الاستبدال replacement thesis. وهكذا طرد المـذهب الطبيعـي الثـوري الإبـستمولوجيا النظرية من مدينة الفلسفة دون أن يودعها بدمعة عين.

وبالرغم من دقة التقسيمات السابقة لاتجاهات البحث في الإبستمولوجيا الطبيعية، فإنها تبدو كثيرة، وربما تؤدي إلى شيء من الارتباك. فهل يمكن إيجازها وتبسيطها؟ جواب ذلك يتجلى في المحاولة التي تميز بين صورتين من المذهب الطبيعي: المذهب الطبيعي القوي strong naturalism، والمذهب الطبيعي الضعيف weak naturalism. والفكرة الأساسية التي يشتركان فيها وتجمعهما معًا هي أن العلم التجريبي يقوم بدور مهم في الإبستمولوجيا، بمعنى أن الأسئلة الإبستمولوجية يمكن فحصها وحلها باستخدام مناهج العلوم الطبيعية والاجتماعية، أما القضية التي يختلفان عليها وتفصلهما فهي "النطاق" الذي عليه يستطيع العلم حل هذه الأسئلة. ويؤكد المذهب الطبيعي القوي أن "كل" الأسئلة الإبستمولوجية المشروعة هي أسئلة علمية، وبالتالي يمكن رد الإبستمولوجيا إلى العلم أو استبدال العلم بها. وعلى العكس من ذلك نجد أن المذهب الطبيعي الضعيف يزعم أن بعض الأسئلة الإبستمولوجية يمكن حلها عن طريق العلم، وأن بعض الأسئلة الإبستمولوجية المشروعة ليست أسئلة علمية ولا يمكن حلها عن طريق البحث العلمي(7). والمذهب الطبيعي الضعيف يتفق تمام الاتفاق مع المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل الذي نؤيده في هذه الدراسة.

3- الإبستمولوجيا النظرية

تستطيع أن ترسم للإبستمولوجيا التقليدية صورة مصغرة، ومع ذلك تكشف لك عن ماهية هذه الإبستمولوجيا كشفًا دقيقًا. فممارسة هذه الإبستمولوجيا تأتي على نحو مستقل عن أي تنظير علمي، بل إنها تكون سابقة عليه. ولا يظهر التنظير العلمي إلا بعد أن يفرغ الإبستمولوجي التقليدي من وضع نظريته. ولا غرو بعد ذلك أن نصف الإبستمولوجيا التقليدية بأنها نظرية وتأملية. نجد هذا التصور للبحث الإبستمولوجي واضحًا أشد الوضوح عند ديكارت، ولا نجاوز الحق في شيء إذا قلنا إن الإبستمولوجيا الديكارتية هي نموذج الإبستمولوجيا التقليدية. فقد دأب الفلاسفة منذ ديكارت حتى عصرنا على بناء المعرفة على أساس ملائم proper foundation. وسواء كان هذا

الأساس يضمنه العقل وحده كما يقول العقليون، أو تضمنه التجربة وحدها كما يقول التجريبيون، فإنه يشكل الركيزة الأولى أو قل البنية التحتية التي يقام عليها صرح المعرفة. ويتمثل هذا الأساس في مجموعة من الاعتقادات لا سبيل إلى الشك فيها، والتي نستدل منها على اعتقادات أخرى إضافية تؤلف البنية الفوقية لنظرية المعرفة. وتُسَمَّى هذه النظرية في التسويغ الإبستمولوجي باسم النزعة الأساسية foundationlism ويعبر عنها أحيانًا بنظرية الأسس foundations theory. واتفق الفلاسفة على تسمية الاعتقادات التي تمثل حجر الأساس من البناء المعرفي باسم الاعتقادات الأساسية basic beliefs. وتتمتع هذه الاعتقادات بوضع معرفي ممتاز يتمثل في أنها لا تستمد تسويغها من غيرها من الاعتقادات الأخرى. ويقول أصحاب النزعة الأساسية، وبخاصة صورتها القوية، إن الاعتقادات الأساسية يقينية certain، ولا سبيل إلى الشك فيها indubitable، ومعصومة من الخطأ infallible، ولا تقبل التصحيح incorrigible، ومسوغة للوهلة الأولى prima facie justified إلى آخر الأوصاف التي أطلقوها عليها.

وتقدِّم النزعة الأساسية عند ديكارت نظرية موحدة تجيب في وقت واحد على مجموعة من الأسئلة هي:

1- ما المعرفة؟

2- ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة؟

3- كيف تكون المعرفة ممكنة؟

4- ما الذي يمكن أن نعرفه؟

ولقد اعتبر ديكارت أن المعرفة عبارة عن اعتقادات أساسية أو اعتقادات نستمدها من الاعتقادات الأساسية عن طريق مبادئ الاستدلال. والاعتقادات الأساسية لديه تنقسم إلى نوعين، نوع يتعلق بحالته العقلية الخاصة، ونوع آخر يعتبره يقينيًا بالنسبة له بصورة أولية a priori.

نظر ديكارت في المعارف والعلوم السائدة في عصره، إذا استثنينا الرياضيات التي شارك فيها وأثنى عليها، فوجد أنها تفتقر إلى أساس متين. ولذلك أراد أن يقيم العلوم على أساس راسخ، فبدأ بالاعتقادات الأساسية التي ألمحنا إليها آنفًا والتي تتعلق بمعرفة النفس، ثم انتقل من معرفة النفس إلى معرفة الله سبحانه وتعالى، ثم برهن على وجود الله باعتباره الضامن الحقيقي لوجود الأشياء. وهنا سلك طريقا انتقل فيه من معرفة الله إلى معرفة سائر الأشياء في الكون. ولكي يقيم البناء المعرفي بصورة صحيحة، استبعد الآراء القديمة التي تفتقر إلى اليقين، ومن هنا جاءت فكرة الشك المنهجي. فحدد أسباب هذا الشك، ورأى أنها تتمثل في خداع الحواس وخداع الشيطان الماكر.

وطالما أن الحواس تخدعنا أحيانًا، فقد رأى ديكارت أن من الحكمة ألا نطمئن ونأمن لمن خدعنا ولو مرة واحدة. ولكن السبب الأقوى للشك عنده هو افتراض أن هناك شيطانًا خبيثًا- لا يقل خبثه ومكره عن بأسه وقوته - يستعمل كل الحيل التي في وسعه لتضليله. وإذا كان ديكارت قد سعى إلى البحث عن أساس متين للمعرفة، فمن الطبيعي أن يختلف شكه عن شك اللاأدرية، فنراه يقول: "وما كنت في ذلك مقلدًا اللاأدرية، الذين لا يشكون إلا لكي يشكوا، ويتكلفون أن يظلوا دائما حيارى، فإني على عكس ذلك، كان كل قصدي لا يرمى إلا إلى اليقين، وإلى أن أدع الأرض الرخوة والرمل، لكي أجد الصخر أو الصلصال"(8).

وإذا كانت الحواس تخدع الإنسان، فتريه الشيء الكبير صغيرًا، وإذا كان هناك شيطان ماكر يضلله فيريه الحق باطلًا والباطل حقًّا، فما الذي ينجو من الشك إذن؟ الجواب عند ديكارت هو "الفكر". لماذا؟ يقرر ديكارت في **التأملات** أننا لو فرضنا أن شيطانًا خبيثًا يضللني في كل شيء، فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف عند التصديق، ولا أن يمنعني من اليقين بأن ذاتي موجودة حين أفكر(9). ويقول في **مبادئ الفلسفة**: "وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططًا، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة "أنا أفكر، وإذن فأنا

موجود" صحيحة، وبالتالي إنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب"[10]. ويُعَبِّر ديكارت عن الفكرة نفسها في موضع آخر قائلاً: "ولما انتهيت إلى أن هذه الحقيقة" أنا أفكر إذن فأنا موجود"، كانت من الثبات والوثاقة (واليقين) بحيث لا يستطيع اللا أدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنًا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها"[11].

وعلى هذا النحو هيأ ديكارت نفسه لمعرفة القضيتين التاليتين:

1- أنا أفكر.

2- أنا لا يمكن أن أكون مخطئًا بأي حال في الاعتقاد بأنني أفكر.

وتعبر القضية الأولى عن وعي استبطاني بإحدى الحالات العقلية الخاصة لديكارت. أما الثانية فهي قضية أولية a priori اعتبرها ديكارت أولية بالنسبة له. وهناك افتراضان منهجيان يشكلان أساس طريقة ديكارت في معالجة الإبستمولوجيا، أحدهما هو نزعة الأنا وحدية solipsism[12]، والآخر هو النزعة العقلية rationalism. أولاً، طالما أن ديكارت قد قرر أن المقدمات المتاحة أمام مشروعه الإبستمولوجي يتعين أن تكون معفاة من الشك القوي الممكن، فإنه لم يستطع أن يفترض الوجود إلا لحالاته العقلية الخاصة، وهذا هو عنصر الأنا وحدية في طريقته. ثانيًا، لقد افترض أن هذه المقدمات جائزة بحيث أدركها بوضوح clearly وتميز distinctly. وهذا هو العنصر العقلي في طريقته، أي الثقة في العقل باعتباره مصدرًا للمعرفة[13].

وعندما أجاب ديكارت عن السؤال الأول من الأسئلة التي طرحناها آنفًا - والقائل "ما المعرفة؟"- بأن المعرفة هي الاعتقادات الأساسية التي لا يمكن الخطأ فيها، أو الاعتقادات المستمدة من الاعتقادات الأساسية، فإن هذه الإجابة قد أمدته بالزاد المعرفي للإجابة عن بقية الأسئلة. ذلك أن الوصول إلى هذه الإجابة قد تحقق بعد أن تخلى ديكارت عن جميع الاعتقادات السابقة حول العالم الخارجي، ثم تمسك بالاعتقادات التي تفي بشروط الاعتقادات الأساسية، وبذلك أجاب

عن السؤال الثاني. زد على ذلك أن استخراج اعتقاداتنا حول العالم الخارجي من أساس معفى من الخطأ، يجعل افتراضات الشك في غير موضعها، وفي هذا رد على النزعة الشكية والسؤال الثالث. والإجابات السابقة تجعل الإجابة عن السؤال الرابع والأخير شيئًا يسيرًا، وهي أننا نملك قدرًا كبيرًا من المعرفة. وهذا الارتباط الوثيق بين الإجابات عن الأسئلة المطروحة، ومن ثَمَّ بين جوانب البحث الإبستمولوجي، هو أحد أسباب جاذبية الإبستمولوجيا الديكارتية.

ولكن الإبستمولوجيا الديكارتية واجهت صعوبات من كل ناحية، وذلك عندما تبين للفلاسفة أن فئة الاعتقادات الأساسية مراوغة ومحيرة للغاية. وأولئك الذين يؤيدون الشروط القوية إلى أبعد الحدود على الأسس مثل عدم قابلية التصحيح incorrigiblity أو العصمة من الخطأ infallibility لم يظهروا بوضوح أن أية اعتقادات على الإطلاق تفي بالمعيار المستحسن. وعلى أفضل الفروض فإن فئة الاعتقادات التي تفي بهذه الشروط تكون هزيلة إلى درجة أنها لا تقدم تأييدًا كافيًا للغالبية العظمى من الاعتقادات التي تبدو وكأنها مسوغة. إن أولئك الذين يؤيدون الشروط القوية للغاية على الأسس يجدون أنفسهم في موقف صعب، إذ لا يجدون بدًّا من أن يضيقوا تضييقًا صارمًا فئة الاعتقادات التي يجري الزعم بأنها تتمتع بوضع ابستمولوجي خاص، ولكنهم عندما يفعلون ذلك، يجعلون من الصعب تمامًا على أية محاولة أن ترد على الشاك على هذا الأساس. ويجوز للمرء عند هذه النقطة أن يعتنق النزعة الشكلية ببساطة، ولكن هذا ثمن باهظ للتمسك بالنزعة الأساسية في المعرفة والتسويغ[14].

لقد سعى أنصار النزعة الأساسية في صورتها الديكارتية إلى اضعاف الشروط المفروضة على الاعتقادات الأساسية، وذلك لكي يتفادوا الوقوع في النزعة الشكية. فبدلًا من القول بضرورة أن تكون الاعتقادات الأساسية يقينية ومعفاة من الخطأ[15]، اكتفى هؤلاء الأنصار بأن تكون هذه الاعتقادات معقولة أو واضحة بذاتها، أو تملك درجة ما من التسويغ تسمح لها أن تكون مقدمات في نسق المعرفة. واضعاف الشروط على الاعتقادات الأساسية بهذه الصورة يجعل

من اليسير على الفيلسوف القائل بالنزعة الأساسية أن يستنتج عددًا كبيرًا من الاعتقادات الأخرى، ومن ثَمَّ يقيم صرحًا ضخمًا من المعرفة. ولكن هذا الفيلسوف يواجه الآن مشكلة كبيرة وواضحة أشد الوضوح وهي أن إقامة بناء معرفي على أساس ضعيف يعني أن البناء نفسه سيكون ضعيفًا لا أثر له. وجملة القول أن الإبستمولوجيا الديكارتية لم تحقق أهدافها المرومة، وفي طليعتها توجيه البحوث الإبستمولوجية بطريقة موحدة بغية الإجابة عن الأسئلة التي طرحناها آنفًا.

ولعله من المفيد أن نقارن طريقة ديكارت بطريقة واحد من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الإبستمولوجيا، وهو الفيلسوف الأمريكي رودريك تشزم[16] Roderick Chisholm (1916-1999) الذي يمارس الإبستمولوجيا بالطريقة التقليدية، ويقتسم مع ديكارت نزعته العقلانية وافتراض الحقائق الضرورية التي يمكن معرفتها بصورة أولية a priori. ويرى تشزم أن الإبستمولوجيين لديهم الحق في وضع ثلاثة افتراضات مسبقة عند ممارسة البحث الإبستمولوجي، وهي:

"أولاً، نفترض مسبقًا أن هناك شيئًا نعرفه ونتبنى الفرض العامل الذي فحواه أن ما نعرفه هو تقريبًا الذي نفكر في أننا نعرفه عند التأمل...

وثانيًا، نفترض مسبقًا أن الأشياء التي نعرفها تكون مسوغة بالنسبة لنا بالطريقة الآتية: نحن نستطيع أن نعرف ما يوجد، في آية مناسبة، وهذا يشكل الأسس أو السبب أو الدليل الذي لدينا على التفكير في أننا نعرف. وإذا كنت أفكر في أنني أعرف أن هناك ثلجًا أبيض على قمة الجبل، إذن فأنا في وضع يتيح لي أن أقول ما الأساس أو السبب الذي أملكه للتفكير في أن هناك ثلجًا أبيض على قمة الجبل...

وثالثًا، نفترض مسبقًا أننا إذا كنا نملك هكذا أسسًا أو أسبابًا للأشياء التي نفكر في أننا نعرفها، إذن هناك مبادئ عامة صحيحة للدليل - مبادئ تحدد

الشروط العامة التي بمقتضاها يجوز لنا أن نقول إننا نملك أسسًا أو أسبابًا لما نعتقد به"[17].

وعندما نقارن الافتراض المسبق الأول من هذه الافتراضات بالطريقة الديكارتية التي عرضنا ملامحها الأساسية، نجد أن تشزم يختلف مع ديكارت في هذه النقطة. فقد قرر ديكارت أننا عندما نبدأ في ممارسة الإبستمولوجيا، يجب ألا نفترض وجود أي شيء نعرفه. أما تشزم فيرى جواز أن نفترض أننا نعرف تقريبًا ما نعتقد في معرفته، وبالتالي يرفض تشزم نزعة الأنا وحدية عند ديكارت[18].

والافتراض الثاني يأخذنا إلى ما يطلق عليه تشزم اسم الأسئلة السقراطية. وعندما يقول الإنسان بأنه مسوغ في الاعتقاد بقضية معينة ولتكن (ق)، ثم يتساءل: ما الذي يسوغني في الاعتقاد بأن (ق)؟ فإن هذا السؤال يُعَدُّ سؤالًا سقراطيًّا. ويختلف السؤال السقراطي عن الأنواع الأخرى من الأسئلة في أن الإنسان يستطيع الإجابة عنه من خلال النظر فيما يملكه من دليل من غير حاجة إلى معلومات تجريبية لا يملكها وقت الإجابة عن هذا السؤال.

ويضرب لنا تشزم أمثلة للأسئلة السقراطية قائلًا: "ما الذي يمكن أن أعرفه؟ كيف أستطيع أن أميز الأشياء التي أكون مسوغًا في الاعتقاد بها من الأشياء التي لا أكون مسوغا في الاعتقاد بها؟ وكيف أستطيع أن أقرر ما إذا كنت مسوغًا في الاعتقاد بشيء أكثر من الاعتقاد بشيء آخر؟ وهذه الأسئلة تُسَمَّى بصورة ملائمة أسئلة سقراطية طالما أنها أسئلة حول ذواتنا"[19].

قارن هذه الأسئلة السقراطية بالأسئلة التالية:

1- كم عدد الطلاب في حجرة الدراسة؟

2- ما الذي تَسَبَّبَ في وفاة الشاعر أمل دنقل؟

3- ما الذي تَسَبَّبَ في الزلزال الذي وقع في مصر في أكتوبر عام 1992؟

إن هذه الأسئلة وما جرى مجراها ليست أسئلة سقراطية. من الجائز أن أكون قد عرفت عدد الطلاب في حجرة الدراسة منذ ربع ساعة. وإذا كان الأمر كذلك، فلكي أجيب على السؤال الأول، فكل الذي أحتاج إلى فعله هو أن أتذكر المعلومات التي عرفتها مع بداية المحاضرة. ومع ذلك فمن الجائز أيضًا أن المعلومات المطلوبة لا تكون بحوزتي بعد، وفي هذه الحالة سوف أضطر إلى عد الطلاب أو تسجيل حضورهم. وليس من الحقيقة في شيء إذن أنه "كلما" طرح السؤال الأول، فإن الجواب يمكن استخراجه من التأمل في الدليل والمعرفة لدى المرء. وعلى هذا النحو لا يُعَدّ السؤال الأول سؤالاً سقراطيًّا. والسؤال الثاني ليس سؤالاً سقراطيًّا أيضًا، لأن السبب في وفاة شخص ما لا يكون متاحًا دائمًا عن طريق التأمل فيما يعرفه المرء بالفعل. والجواب عليه أن الشاعر الكبير أمل دنقل مات بسبب المرض اللعين، وهذه الإجابة هي نتيجة لفحص طبي للمرض الذي عانى منه الشاعر طويلا. وقل مثل ذلك عن السؤال الثالث أيضًا، الذي يتطلب معرفة تجريبية من قبيل المعلومات الجيولوجية وغيرها.

وعندما نتأمل في الافتراض الثالث، نجد أن تشزم يقرر وجود مبادئ عامة للدليل، وهي التي تحدد الشروط التي بمقتضاها تكون الاعتقادات مسوغة. ويحذو حذو ديكارت في نزعته العقلية عندما يعتقد أن العقل قادر على اكتشاف هذه المبادئ، وأنها حقائق ضرورية necessary truth، وأنها قابلة للمعرفة بصورة أولية a priori[20].

وإذا شئنا أن نميز الإبستمولوجيا التقليدية النظرية بخصائص معينة، فإننا نستطيع أن نضع أصابعنا على مجموعة من الدعاوي هي:

1- الإبستمولوجيا مشروع أولي سابق على العلم الطبيعي أو قل إنها فلسفة أولى first philosophy بتعبير ديكارت، إذ إن نظريتنا في المعرفة تكون سابقة منطقيًّا على أية معرفة تجريبية.

2- هناك حقائق ضرورية يمكن معرفتها بصورة أولية.

3- هناك مبادئ معرفية epistemic principles تحدد الشروط الكافية sufficient conditions لتسويغ الاعتقادات. وتحديد هذه المبادئ الضرورية والأولية يدخل في صميم عمل الإبستمولوجي النظري. وأبرز مَن يحفلون بهذا الجانب في الإبستمولوجيا المعاصرة هو رودريك تشزم.

4- الأسئلة الإبستمولوجية في حقيقتها أسئلة سقراطية. وإذا شاء الإنسان أن يجيب عليها فإنه لا يكون في حاجة إلى شيء أكثر من التأمل في المعرفة المتاحة لديه.

ولقد رأى الإبستمولوجيون الطبيعيون أن تصور الإبستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى قد أجبر ديكارت والإبستمولوجيين الذين تأثروا به على اللجوء إلى التأمل النظري حول الإجراءات والمناهج والممارسات الفكرية التي لابد من أن تكون موثوقة. وليس هناك ما يثير الدهشة في أن يتوصلوا إلى نتائج مختلفة. فقد أوصى ديكارت بمنهج الشك، وأوصى لوك بطريقة الأفكار، وأصرَّ رسل على أن المعرفة تعتمد في نهاية المطاف على اللقاء المباشر بالوقائع، وقال تشزم إنه من المعقول للوهلة الأولى أن نثق في الاستبطان introspection والذاكرة memory والإدراك الحسي perception[21].

والتشخيص الذي يقدِّمه الإبستمولوجيون الطبيعيون لحالة الإبستمولوجيا التقليدية هو أن توصياتها قد تباينت بسبب التأملات النظرية السابقة على العلم. أما العلاج الذي يقترحونه فهو التحول إلى العلم الطبيعي والإفادة من نتائجه في حل المشكلات الإبستمولوجية. فكيف يتحقق ذلك؟

4- حجة كواين على الإبستمولوجيا المتطبعة

كان الإبستمولوجيون يبحثون عن حل مقنع للمشكلة التي أثارها إدموند جيتير Edmund Gettier (1927 -) في مقالة هل "المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟" عام 1963، وإذا كواين يفجأ الفلاسفة فجأة قوية بمقالته "الإبستمولوجيا متطبعة" Epistemology Naturalized (نشرت ضمن كتابه **النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى** عام 1969)، وإذا هذه المقالة تلفت نظر الإبستمولوجيين إلى وجهة جديدة وتصرفهم عن طريقتهم القديمة التي طال فيها اللجاج والاختصام من غير طائل، وإذا مصطلح الإبستمولوجيا المتطبعة يصير دليلًا على اتجاه فلسفي عرف بهذا الاسم وتباينت فيه الآراء والاتجاهات، كما أوضحنا، مؤيدة لوجهة نظر كواين أحيانًا، ومخالفة لها أحيانًا أخرى. ولقد وضع كواين في هذه المقالة حجة قوية على تحويل الإبستمولوجيا إلى فرع معرفي جديد وذلك بجعلها جزءًا من العلم الطبيعي.

وهناك نقطة ربما كان من الضروري أن أشير إليها في هذا السياق، وهي أن ما أقوله هنا عن كواين لم أقله في دراساتي السابقة عنه المنشورة أو غير المنشورة، ناهيك عن أنني أعتمد على كتبه ومقالاته التي ظهرت بعد أن كتبت عنه شيئًا ما.

والحق أن المتأمل في فلسفة كواين يجد أنها ترتكز على مجموعة من النزعات الفلسفية المترابطة فيما بينها وهي: النزعة السلوكية behaviorism في علم النفس التي يستخدمها كواين في فلسفة اللغة، والنزعة الماصدقية extensionalism في المنطق، والنزعة الفيزيائية physicalism في الأنطولوجيا، والنزعة الكلية holism في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم وفلسفة اللغة، ونزعة إمكان الخطأ fallibilism والنزعة التدريجية gradualism والمذهب الطبيعي naturalism في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم. ولسنا في حاجة الآن إلى تحديد معاني النزعات المرتبطة بالإبستمولوجيا من بين هذه النزعات طالما أنها سوف تتضح في سياق الكلام التالي. وتقوم هذه النزعات بأدوار مهمة في فلسفة كواين، ولكن أكثرها

أهمية هو المذهب الطبيعي، وربما لا نبالغ كثيرًا إذا قلنا مع جبسون: "إن فلسفة كواين لا تكون شيئًا إن لم تكن طبيعية"[22].

Quine's philosophy is nothing if not naturalistic.

ولكن ما الذي يعنيه كواين على وجه الدقة بالمذهب الطبيعي؟ إليك بعض الاقتباسات من كتاباته:

1- "المذهب الطبيعي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى السابقة على العلم الطبيعي"[23].

Naturalism : abandonment of the goal of a first philosophy prior to natural science.

2- "المذهب الطبيعي هو الإقرار بأنه داخل العلم نفسه، وليس في فلسفة ما سابقة، يتعين تحديد الواقع ووصفه"[24].

Naturalism: the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described.

3- "المذهب الطبيعي هو التخلي عن هدف الفلسفة الأولى. وينظر المذهب الطبيعي إلى العلم على أنه بحث في الواقع، وأنه عرضة للخطأ ويمكن إصلاحه، ولكنه غير مسئول عن أية محكمة تتجاوز العلم، ولا يكون في حاجة إلى أي تسويغ سوى الملاحظة والمنهج الاستنباطي الفرضي"[25].

Naturalism: abandonment of the goal of a first philosophy. it is sees natural science as an inquiry into reality, fallible and corrigible but not answerable to any supra – scientific tribunal, and not in need of any justification beyond observation and the hypothetico-deductive method.

4-"إن وجهة نظري هي وجهة نظر طبيعية. وأنا أنظر إلى الفلسفة ليس بوصفها دراسة تمهيدية أو أساسًا أوليًّا a priori للعلم، وإنما بوصفها متصلة بالعلم. وأنا انظر إلى الفلسفة والعلم على أنهما في المركب نفسه، المركب الذي يرجع إلى تشبيه نيورات ولطالما أرجعه هكذا. نستطيع أن نجدد بنيانه في البحر فقط بينما نظل عائمين فيه. ولا توجد نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى"[26].

my position is a naturalistic one; I see philosophy not as an priori propaedeutic or groundwork for science, but as continuous with science. I see philosophy and science as in the same boat - a boat which, to revert to Neurath's figure as I so often do , we can rebuild only at sea while staying afloat in it. There is no external vantage point, no first philosophy.

5- "إن المذهب الطبيعي لا ينكر الإبستمولوجيا، وإنما يجعلها مشابهة لعلم النفس التجريبي. ويخبرنا العلم ذاته أن معلوماتنا عن العالم مقصورة على عمليات الإثارة للأجزاء الخارجية من أجسامنا، ومن ثَمَّ يكون السؤال الإبستمولوجي بدوره سؤالًا داخل العلم. السؤال هو: كيف استطعنا نحن (الكائنات البشرية أن ننجح في الوصول إلى العلم من هذه المعلومات المحدودة؟ ويواصل باحثنا الإبستمولوجي العلمي هذا البحث وينشر تقريرًا يتضمن قدرًا كبيرًا يتعلق بتعلم اللغة والبحث العصبي في الإدراك الحسي...

يبدأ الفيلسوف الطبيعي تفكيره داخل نظرية العالم الموروثة باعتبارها أمرًا سائدًا. وهو يعتقد في كل ما فيها اعتقادًا مؤقتًا،

ولكنه يعتقـد أيـضًا أن بعـض الأجـزاء غـير المحـددة خاطئـة. ويحاول تحسين النسق، وتوضـحيه، وفهمـه مـن الـداخل. إنـه البحار الذي يعمل من غير مرشد على مركب نيورات"(27).

Naturalism does not repudiate epistemology, but assimilates it to empirical psychology. Science itself tells us that our information about the world is limited to irritations of our surfaces, and then the epistemological question is in turn a question within science: the question how we human animals con have moaaged to arrive at science from such limited information. Our scientific epistemologist pursues this inquiry and comes out with an account that has a good deal to do with the learning of language and with the neurology of perception.

The naturalistic philosopher begins his reasoning within the inherited world theory as a going concern. He tentatively believes all of it, but believes also that some unidentified portions are wrong. He tries to improve, clarify, and understand and the system from within. He is the busy sailor adrift on Neurath's boat.

إن تحديد كواين للمذهب الطبيعي في الاقتباسات السابقة يكشف في رأيي عن الدعاوي الأساسية التي توجه طريقته في تطبيع الإبـستمولوجيا وهي:

1- رفض الفلسفة الأولى في صورتها العقلية والتجريبية.

2- تبني النزعة العلمية.

3- التمسك بنزعة إمكان اخطأ، وهي تلزم عن رفض الفلسفة الأولى وقبول النزعة العلمية. وتعود نزعة امكان الخطأ إلى بيرس C. S. Peirce (1839 – 1914) وتقول إنه ليس من الضروري أن تكون الاعتقادات يقينية أو مؤسسة على اليقين. وتشغل هذه النزعة موقعا وسطا بين النزعة الدوجماطيقية والنزعة الشكية[28].

4- الدفاع عن النزعة التدريجية القائلة بأن الفلسفة متصلة بالعلم، ولا تختلف عن العلوم الطبيعية إلا في درجة العمومية والتجريد.

5- لا تزال الإبستمولوجيا بحثًا مشروعًا ـ على خلاف الظن بأن مشروع كواين ربما يؤدي إلى موت الإبستمولوجيا – وإن كانت في صورة جديدة تختلف عن الصورة التقليدية في الممارسة والأهداف.

هذا هو معنى المذهب الطبيعي كما يستعمله كواين، فما مصدره؟ الجواب هو: "المذهب الطبيعي له مصدران، وكلاهما سلبي. أحدهما هو اليأس من القدرة على تعريف الحدود النظرية بصفة عامة في حدود الظواهر، وحتى عن طريق التعريف السياقي. وسيكفي الموقف الكلي holistic، أو الموقف الذي يركز على النسق لإقناع هذا اليأس. المصدر السلبي الآخر للمذهب الطبيعي هو الواقعية العنيدة (أو غير المتجددة) unregenerate realism وهي حالة عقلية قوية لدى العالم الطبيعي الذي لم يحس أبدًا بأية شكوك سوى الشكوك المتداولة في داخل العلم"[29].

وعلى هذا النحو يرتكز المذهب الطبيعي عند كواين على ركيزتين أساسيتين: الأولى هي النزعة الكلية، والثانية هي الواقعية العنيدة أو غير المتجددة. وتمسك كواين بالركيزة الأولى سابق منطقيًّا على تمسكه بالثانية؛ لأن الثانية تستمد معقوليتها من الأولى. ويستخدم دفاعه عن النزعة الكلية في تفنيد الإبستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية rationalistic وصورتها التجريبية empiricistic على السواء، ويستعمل الواقعية غير المتجددة في إثبات النزعة العلمية والرد على النزعة الشكية. فكيف استطاع كواين البرهنة على كل هذا؟

لقد أدرك فريجه (1848 — 1925) G. Frege أن العبارة، وليست الكلمة، هي التي تكون عرضة للنقد التجريبي، وبعد ذلك جاء الوضعيون المنطقيون وفلاسفة أكسفورد وركزوا - كل فريق بطريقته الخاصة- على العبارة باعتبارها وحدة المعنى. ولكن كواين أراد أن يضيف إلى الفلسفة التجريبية التي ينتمي إليها بعض التحسينات، فانتقل من العبارات إلى أنساق العبارات. وبالتالي أصبحت الأنساق الكلية للعبارات هي وحدات المعنى التجريبي، وأصبح الدليل التجريبي لا يؤيد العبارة المنعزلة أو يفندها، وإنما يؤيد النسق أو يقف ضده.

إن نسق اعتقاداتنا، الذي يمثل نظريتنا العلمية أو رؤيتنا للعالم، عندما يواجه اختبار الخبرة، فإنه يواجهها ككل، ولا تواجه اعتقاداتنا الخبرة وهي فرادى. يقول كواين: "إن عباراتنا حول العالم الخارجي تواجه محكمة الخبرة الحسية ليس على انفراد بل فقط كجسم متحد"[(30)]. وعندما تخفق التجارب في أن تثبت الأشياء التي نتوقعها منها، فإن التجارب في هذه الحالة تكذب النسق ككل، ونعرف أن شيئًا ما في نسق اعتقاداتنا قد جانب الصواب، وأنه في حاجة إلى تعديل، ولكن التجارب لا تحدد هذا الشيء على وجه الدقة، وتترك لنا حرية الاختيار، فنختار من اعتقاداتنا الاعتقاد الذي نثق فيه أقل الثقة. والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن كل جزء في نسق اعتقاداتنا — أو عباراتنا. يكون عرضة لخطر التفنيد التجريبي، ولا يوجد جزء يكون معفيًا من حيث المبدأ من التعديل. وبالتالي لا نستطيع تقسيم اعتقاداتنا تقسيمًا واضحًا إلى اعتقادات يجري الظن بأنها تمثل الحقائق التحليلية وتكون معروفة أوليًّا، وبذلك تنجو من خطر التفنيد التجريبي، واعتقادات تمثل الحقائق التركيبية وتكون معروفة بعديًا، وبذلك تتعرَّض للتفنيد التجريبي. وهكذا يؤدي التمسك بالنزعة الكلية إلى رفض المعرفة الأولية a priori knowledge.

لقد ذهب العقليون التقليديون، مثل ديكارت، إلى أن العقل يكشف لنا عن مبادئ وحقائق أولية a priori truths، وقالوا إن هذه المبادئ والحقائق تكفي لاستنباط جميع الحقائق الأخرى، وبذلك يقيم الإنسان نسقًا يقينيًّا من المعرفة. ولكن النزعة الكلية عند كواين ترفض فكرة الأولية a priority.

إذا كان العقليون التقليديون قد أكدوا على أن العقل يكشف لهم عن حقائق غير علمية وقبلية، فإن التجريبيين التقليديين قد أكدوا على أن الخبرة الحسية تكشف لهم عن حقائق غير علمية وبعدية a posteriori، وقالوا إنها تمثل الأساس الذي نستنبط منه كل حقائق الطبيعة، مثل محاولة لوك، أو نعيد بناءها عليه بناء عقليًا، مثل محاولة كارناب. ولكن كواين يرفض هذه الصورة من الفلسفة التجريبية طالما أنه لا أمل فيها، ويسميها في مقالته الإبستمولوجيا متطبعة باسم التجريبية الجذرية radical empiricism. فما حجته على هذا الرفض؟

إن التجريبية الجذرية، فيما يرى كواين، كانت تسعى إلى تحقيق هدفين، الأول هو استنباط حقائق الطبيعة من الدليل الحسي، والثاني هو ترجمة هذه الحقائق أو تعريفها في حدود الملاحظة والأفكار المنطقية الرياضية. وَيُسَمَّى الهدف الأول باسم الجانب المذهبي. وَيُسَمَّى الهدف الثاني باسم الجانب المفهومي. يسعى الجانب المذهبي إلى تسويغ اعتقاداتنا حول العالم الفيزيائي، أما الجانب المفهومي فإنه يقدم لنا التعريفات المطلوبة لتحقيق هذا التسويغ.

الفكرة الأساسية في الجانب المذهبي هي أن اعتقاداتنا المسوغة، بما في ذلك نظرياتنا العلمية، يمكن استنتاجها من الدليل الحسي أو من أساس قائم على الملاحظة. ويتمثل هذا الأساس في الإحساسات sensations أو المعطيات الحسية sense data. ولكن محاولة استنباط جميع حقائق الطبيعة من الدليل الحسي كان نصيبها الإخفاق. "فالموضوعات المفهومة على أنها من الكيفيات الحسية يمكن معرفتها مباشرة وعلى نحو لا شك فيه، ولكن لا توجد عبارة حول "حقائق الواقع الغائبة" يمكن استنباطها من عبارات تتعلق بمثل هذه الموضوعات"[31]. وبالتالي استبعد كواين هذا الجانب المذهبي التسويغي ومال إلى جانب هيوم قائلًا: "إن المأزق الهيومي هو المأزق الإنساني"[32].

وأنت تلاحظ معي أن طريقة التسويغ التي سلكها هذا الجانب المذهبي من التجريبية الجذرية تشبه الطريقة الديكارتية في تسويغ الاعتقادات، والدافع الذي كان وراء هذا الجانب المذهبي يشبه الدافع الديكارتي. استخدم ديكارت، تبعًا

لنزعته الأساسية كما أسلفنا، الاعتقادات المعصومة من الخطأ infallible حول حالة المرء الواعية الخاصة باعتبارها أساسًا للمعرفة، وبعد ذلك استنتج الاعتقادات المتعلقة بالعالم الفيزيائي عن طريق الاستنباط. واستخدم التجريبيون حقائق الخبرة الحسية المباشرة باعتبارها أساسًا، ثم حاولوا استنباط جميع حقائق العالم الفيزيائي منها. وكان الدافع إلى ذلك هو إثبات جميع حقائق الطبيعة بيقين يشبه اليقين المتعلق بحقائق الخبرة الحسية المباشرة. وطلب اليقين هذا يستبعده كواين ويضع بدلًا منه نزعة إمكان الخطأ.

والآن ماذا عن الجانب المفهومي من التجريبية الجذرية؟ هنا نجد أنه حتى مع اعتراف التجريبي الجذري رودلف كارناب بتعذر استنباط العلم من الخبرة المباشرة، فإنه قد احتفظ بملاحقة الهدف الأساسي للتجريبية، أعني تعريف مفاهيم العلم في حدود حسية ومنطقية رياضية[33]. وهذا يعني أن كارناب يحاول الإفادة من الجانب المفهومي في سد نقائص الجانب المذهبي.

لقد عَبَّر كواين عن الجانب المفهومي بقوله: "يستطيع المرء أن يتولى الكلام عن الأجسام في حدود الكلام عن الانطباعات عن طريق ترجمة الجمل الكاملة لدى المرء عن الأجسام إلى جمل كاملة عن الانطباعات"[34]. ونظر كواين إلى عملية البناء المفهومية conceptual reconstruction التي قام بها كارناب في كتاب **البناء المنطقي للعالم** (1928، وترجم إلى الانجليزية عام 1967) على أنها محاولة بطولية. وكان الدافع إليها هو أن الاعتقادات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية قد أحدثتها الخبرة الحسية بهذه الموضوعات. ومع ذلك فإن الخبرة ليست كافية مطلقًا لإثبات أن الموضوعات التي تسبب ظاهريًا الخبرات الحسية توجد بالفعل. والمهمة إذن هي إقامة جسر على الفجوة المنطقية بين خبراتنا الحسية واعتقاداتنا المتعلقة بالعالم الفيزيائي. وإحدى الطرق لحل هذه المشكلة هو ببساطة جعل هذه الفجوة تتلاشى، وذلك عن طريق ترجمة المعتقدات المتعلقة بالموضوعات الفيزيائية إلى لغة تشير فقط إلى خبرات حسية[35].

والرأي عند كواين أن محاولة كارناب لإعادة البناء المفهومي على النحو المذكور محكوم عليها بالإخفاق، والسبب في ذلك يرجع إلى النزعة الكلية التي تؤكد على أن كل جملة في النظريات العلمية لا تتمتع بمحتوى تجريبي خاص بها، وبالتالي لا يمكن استحضارها ومناقشتها بمفردها، وفي هذا رد أيضًا على نظرية التحقق في المعنى التي تقول إن العبارات ذوات المعنى في النظريات العلمية يمكن استحضارها وهي فرادى والتحقق من كل عبارة على حدة. وإذا كان الفيلسوف التجريبي الجذري قد قَدَّمَ مفهوم التحليلية analyticity لتفسير المعرفة الأولية، والعبارة التحليلية في هذا السياق هي التي تظل صادقة في جميع الحالات ومهما حدث، فإن نزعة الكلية تقضي على هذا المفهوم أيضًا. يقول كواين: "من الضلال والتضليل الكلام عن المحتوى التجريبي لعبارة فردية، وبصفة خاصة إذا كانت العبارة بعيدة تمامًا عن المحيط التجريبي لمجال البحث. وبالتالي يصبح من الحماقة الحديث عن حد فاصل بين العبارات التركيبية synthetic statements التي يتم التمسك بها بصورة ممكنة عند التجربة، والعبارات التحليلية analytic statements التي يتم التمسك بها مهما حدث. وأية عبارة يمكن أن تظل صادقة مهما حدث، إذا قمنا بتعديلات بالغة كافية في مكان آخر في النسق"[36]. هذه الأفكار نشرها كواين عام 1951 في مقالته المشهورة عقيدتان للتجريبية وعندما سئل عام 1993 عن الأشياء التي يختلف فيها مع أسلافه في التقليد التجريبي، رد قائلًا: "إنني أعتبر نفسي تجريبيًّا بيقين، والنقاط التي انحرفت عندها عن الأسلاف، وبخاصة كارناب، كانت نتيجة لإصراري على طريقة تجريبية أكثر اكتمالًا من طريقة كارناب نفسه. ونقدي للاستعمال الذي وضعه للتمييز بين الأحكام التحليلية والتركيبية ارتكز على أنني لم أدرك معيارًا تجريبيًّا كافيًا في حدود سلوك المتكلمين للغة للتمييز بين النوعين من العبارات"[37].

وهكذا اقتنع كواين بإخفاق الجانب المذهبي من التجريبية الجذرية نظرًا لتعذر استنباط حقائق الطبيعة من حقائق الخبرة المباشرة، واقتنع أيضًا بإخفاق الجانب المفهومي منها نظرًا لتعذر "ترجمة" حقائق الطبيعة وهي فرادى في حدود

حقائق الخبرة المباشرة. وَسَمَّى هذه المحاولة التجريبية باسم النزعة الردية الجذرية radical reductionism. وإخفاق هذه المحاولة تلاه إخفاق المحاولة الأخرى وهي التمييز التحليلي – التركيبي analytic – synthetic distinction، ونظر كواين إلى هاتين المحاولتين على أنهما "عقيدتان للتجريبية". وعلى هذا النحو انهارت الإبستمولوجيا التقليدية في صورتها العقلية أو التجريبية تحت معاول النزعة الكلية.

على أن إخفاق الإبستمولوجيا التقليدية في هدفها، وهو التسويغ justification الذي اتخذ صورة البحث عن اليقين a quest for certainty لم يدفع كواين إلى التخلي عن الإبستمولوجيا برمتها، وإنما دفعه إلى البحث عن إبستمولوجيا جديدة يكون هدفها الأساسي هو التفسير العلمي scientific explanation الذي يتمثل في السؤال: "كيف نكتسب نظرياتنا الشاملة عن العالم، ولماذا تعمل بصورة جيدة هكذا؟" وهذا التفسير العلمي يتجسد في تقرير واقعي factual account عن العلاقة بين الملاحظة والنظرية، أو إن شئت أن تستخدم عبارة كواين قل: بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير.

والاختلاف الأساسي بين الإبستمولوجيا التقليدية والإبستمولوجيا الجديدة هو أن ممارسة هذا التقرير الواقعي لا تتم إلا داخل العلم الطبيعي نفسه. ولقد عَبَّرَ كواين عن هذا بقوله: "إن الإبستمولوجيا لا تزال مستمرة، وإن كانت في وضع جديد وحالة موضحة. وتقع الإبستمولوجيا... ببساطة في موضع بوصفها فصلًا من علم النفس ومن ثَمَّ من العلم الطبيعي، إنها تدرس ظاهرة طبيعية، أعني موضوعا إنسانيًّا فيزيائيًّا. وهذا الموضوع قد منح مدخلًا input معينًا مضبوطًا على نحو تجريبي، على سبيل المثال، أنماط معينة من الإشعاع في حالات تردد متنوعة. وباكتمال الوقت فإن الفاعل يقول كمخرج output وصفًا للعالم الخارجي... والعلاقة بين المدخل الضئيل (أي المثير الحسي) والمخرج الغزير (أي علمنا ومعرفتنا) هي العلاقة التي نستحث على دراستها للأسباب نفسها تقريبًا

التي تحث دائمًا على دراسة الإبستمولوجيا، أعني لكي ندرك كيف يرتبط الدليل بالنظرية، وبأي الطرق تتجاوز نظرية المرء في الطبيعة أي دليل متاح"[38].

يبدأ الإبستمولوجي الطبيعي تقريره الواقعي عن العلاقة بين المدخل الضئيل والمخرج الغزير بالاهتمام بالأشياء الخارجية نفسها والإشارات التي تحدثها للشخص المدرك لها. ويمكن أن نصور خطوات هذا التقرير تصويرًا مقاربًا على النحو التالي:[39] في الخطوة الأولى نجد أن قذف المستنبهات الخارجية أو الأعضاء الحسية يسبب المدخل العصبي neural intake ويستخدم كواين هذا المصطلح أحيانًا بدلًا من المثير stimulation. وفي الخطوة التالية نربط المدخل العصبي باللغة، ومن خلال محاكاة الناس أو عن طريق التعليم يتوصل الطفل في الوقت المناسب إلى نطق جملة ابتدائية أو الموافقة عليها عند نهاية الخطوة الثانية. والجمل التي يتعلمها الإنسان في هذه الحالة يسميها كواين باسم جمل الملاحظة من قبيل "إنها تمطر" و"هذا لبن" و"هذا كلب". ثم تأتي الخطوة الثالثة والتي يكون الانتقال فيها من العالم الخارجي إلى النظرية عن طريق الجمل الدائمة التي تأخذ "كلما حدث كذا، حدث كيت"، مثل "كلما أمطرت السماء، ابتلت الأرض"، التي تتألف من جملتين من جمل الملاحظة. ثم يكتمل بناء النظرية العلمية بعد ذلك بمساعدة الأفكار المنطقية والرياضية.

إن الباحث الإبستمولوجي العلمي بهذه الطريقة يشعر بحرية في استخدام نظريات ومناهج علم النفس وعلم الوراثة والدراسات الجارية في علم الأعصاب neuro science التي تناقش الطرق التي يعالج بها المخ المعلومات، وحتى ما قبل التاريخ "فجمل الملاحظة لها مقدماتها في أصوات الطيور وفي نداءات القردة"[40]، ويستخدم أيضًا نتائج العلم الإدراكي مثل نتائج البحوث التي تكشف عن النماذج المتكررة من الأخطاء في طرائق تفكيرنا.

وهناك نقطة أرى من الضروري الإشارة إليها هنا وهي أنه على الرغم من أن كواين قد استبعد الطريقة التجريبية التقليدية التي ورثها عن أسلافه في معالجة

الإبستمولوجيا إلا أنه قد استبقى من التجريبية جانبين أساسيين "أحدهما هو أنه مهما يكن الدليل الذي هو دليل للعلم فإنه هو الدليل الحسي. والآخر... هو أن الشيء المتضمن في معاني الكلمات لابد من أن يرتكز في نهاية الأمر على الدليل الحسي"[41]. وأكد كواين على هذه النقطة أيضًا في كتاباته المتأخرة مثل كتاب **ملاحقة الصدق 1990** عندما يقول: "إن القاعدة البارزة إلى حد بعيد للإبستمولوجيا المتطبعة تتفق بالفعل مع قاعدة الإبستمولوجيا التقليدية. إنها ببساطة شعار الفلسفة التجريبية: لا يوجد شيء في العقل إلا وقد مر بالحس أولًا" ninil in mente quod non prius in sensu[42].

على أن الاختلاف الجوهري بين الإبستمولوجيا التقليدية والإبستمولوجيا الطبيعية هو رفض الحلم الديكارتي بأساس لليقين العلمي أقوى من العلم نفسه، وبالتالي رفض الأسبقية المنطقية للإبستمولوجيا على العلم. يقول كواين في آخر كتبه وهو **من المثير إلى العلم 1998**: "على خلاف الإبستمولوجيين السابقين، نحن لا نبحث عن أساس للعلم أقوى وأرسخ من العلم نفسه. وبالتالي فإننا نكون أحرارًا في استعمال النتائج الحقيقية للعلم في بحث أصوله"[43].

وربما يتساءل المرء: كيف يستطيع الإبستمولوجي الطبيعي استعمال النتائج الحقيقية للعلم لتسويغ العلم؟ ألا يوقعنا ذلك في الدور؟ الإجابة عن هذين السؤالين تتضح من خلال فهم المصدر الثاني للمذهب الطبيعي عند كواين، ألا وهو الواقعية العنيدة أو غير المتجددة التي ترفض أية قضية إبستمولوجية لا تطرح داخل العلم، والتي تدل أيضًا على عدم الإحساس بأية شكوك تتجاوز الشكوك المثارة داخل العلم.

إن إجابة كواين عن السؤالين السابقين تظهر اختلافًا مهمًّا بين الإبستمولوجيا الطبيعية والإبستمولوجيا التقليدية، يضاف إلى الاختلافات التي أسلفنا ذكرها، ويتضح الاختلاف عند معالجة النزعة الشكية. وكان الرأي في الإبستمولوجيا التقليدية في صورتها الديكارتية هو أن تفسير إمكانية المعرفة يستلزم الرد على النزعة الشكية، ولكي نرد على الشاك فمن غير المشروع أن

نستفيد من نتائج العلم. لأننا لو استفدنا من هذه النتائج في ردنا، لكان هذا معناه اجتنابًا للسؤال ووقوعًا في الدور. إذ كيف نرد عليه من شيء يضعه موضع الشك؟ ومن هنا قرر ديكارت في الرد على الشاك رفض كل الأشياء التي تتعرض للشك، والبداية من نقطة لا يجد الشك إليها سبيلاً.

ولكن كواين يرى أن طريقة ديكارت في معالجة النزعة الشكية تسيء فهم المشكلة الشكية؛ لأن الأسئلة الشكية تنشأ من داخل العلم. فكيف يتحقق ذلك؟ "إن الشك يحض على نظرية المعرفة. نعم، ولكن المعرفة أيضًا هي ما حض على الشك. والنزعة الشكية فرع من العلم... والأوهام تكون أوهامًا فقط بالنسبة لقبول سابق لأجسام حقيقية تتعارض معها... إن افتراض الأجسام هو بالفعل علم فيزيائي بدائي. والعلم الفيزيائي البدائي، أعني الحس المشترك المتعلق بالأجسام، يكون مطلوبًا هكذا بوصفه نقطة الانطلاق للنزعة الشكية"[44].

إن العلم يثبت لنا كيف أن جوانب متنوعة من وجهة نظر حِسِّنا المشترك عن العالم ربما تكون خاطئة إلى درجة أننا نصل إلى طرح السؤال: هل يجوز أن نكون مخطئين تمامًا في الطريقة التي نرى بها العالم؟[45] وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أخرى قل إن نجاحنا في فهم العالم، وبالتالي جواز اختلاف المظهر والحقيقة، هو على وجه الدقة الذي يثير الأسئلة الشكية في المقام الأول. وبالتالي يجوز أن نستعمل موارد العلم استعمالاً مشروعًا للرد على الأسئلة التي يطرحها العلم نفسه. ومن ثَمَّ يتعين علينا أن نفهم السؤال المتعلق بكيف تكون معرفتنا ممكنة بوصفه سؤالًا تجريبيًّا عن الكيفية التي يجوز بها لمخلوقات مثلنا (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عسانا أن نكون) أن نتوصل إلى اعتقادات دقيقة وصحيحة حول العالم (مع الأخذ بعين الاعتبار ما تخبرنا به أفضل نظرياتنا العلمية الحالية عما عساه أن يكون العالم)[46].

والإجابة عن السؤال الثاني الذي طرحناه آنفًا أصبحت واضحة الآن؛ لأن الفكرة التي أكد عليها كواين هي أنه طالما أن الشاك يستعمل الدعاوي العلمية في الهجوم على العلم، فإن المدافع عن العلم يكون حرًّا في استعمال النظريات العلمية في الدفاع عن العلم. وبالتالي فإن خشية الوقوع في الدور لا مجال لها.

وإن شئت عبارة موجزة تقدم لك لب لباب الإبستمولوجيا الطبيعية لدى كواين، فإليك هذه العبارة: "إن عملية تطبيع الإبستمولوجيا، كما وضعت خطوطها، هي تقييد وتحرير معًا، فالبحث القديم عن أساس للعلم الطبيعي، أرسخ من العلم نفسه، تم التخلي عنه، وهذا الشيء هو التقييد. أما التحرير فهو الوصول إلى موارد العلم الطبيعي من غير خوف من الوقوع في الدور"[47].

The naturalization of epistemology, as I have been sketching it, is both a limitation and a liberation. The old quest for a foundation for natural science, firmer than science itself, is abandoned: that much is limitation. The liberation is free access to the resources of natural science, without fear of circularity.

هذه هي الإبستمولوجيا الطبيعية كما أرادها كواين، أو على الأقل كما فهمتها أنا من كتاباته، فانظر معي بأي معنى فهمها الفلاسفة المعاصرون، وإلى أي مدى أثرت في هؤلاء الفلاسفة، بحيث يتعذر على أي واحد منهم أن يغض عنها النظر.

5- اعتراضات على حجة كواين، ورد كواين على نقاده

لقد اختلف الفلاسفة اختلافًا بعيدًا على ما تعنيه الإبستمولوجيا الطبيعية بطريقة كواين، وهذا الاختلاف ليس مقصورًا على خصومها، وإنما هو خلاف بين أنصارها أيضًا. فالذين يتلهفون على تأييد هذه الإبستمولوجيا الجديدة، والذين يناصبونها العداء يختلفون في تفسير عناصرها وفهم النتائج التي تترتب على قبولها، ومدى علاقتها بالإبستمولوجيا التقليدية. ولننظر أولاً إلى الاعتراضات التي تأتي من الخصوم.

هناك اعتراضات عامة وأخرى تنشأ من الاهتمام بقضايا إبستمولوجية معينة. وتأتي الاعتراضات العامة من الاختلاف في المذاهب الفلسفية ووجهات نظر الفلاسفة في طبيعة الفلسفة وكيفية ممارسة البحث الفلسفي. فهناك فلاسفة

يشاركون كواين في الانتماء إلى الفلسفة التحليلية، ولكنهم يرفضون نزعة كواين العلمية المتطرفة. وعلى رأس هؤلاء بيتر ستراوسون Peter F. Strawson (1919- 2006)[48]. وها هو هيلاري بتنام Hilary Putnam (1926 - 2016)[49] يؤكد في مستهل كتابه **تجديد الفلسفة** 1993 على أن الفلسفة التحليلية أصبحت تسيطر عليها بشكل متزايد الفكرة القائلة إن العلم، والعلم وحده، يصف العالم كما هو في ذاته وبشكل مستقل عن وجهة نظر المرء. وهناك شخصيات مهمة داخل الفلسفة التحليلية تقاوم هذه النزعة العلمية، والشخصية الخليقة بالإشارة إليها هو بيتر ستراوسون[50].

وينفر ستراوسون من الغلو في الدعاوي الفلسفية لأن ذلك يصرف الفيلسوف عن ملاحقة الحقيقة، فنراه يقول: "المواقف المتطرفة قلما تكون صحيحة"[51]، وهو يجد في نفسه ميلًا طبيعيًا لتفادي الآراء الجذرية في الفلسفة بصفة عامة وفي نظرية المعرفة على وجه الخصوص.

وهذا الموقف له نتائج كثيرة في طريقته المعتدلة في ممارسة الفلسفة، حيث يبحث دائمًا عن الجوانب الإيجابية في وجهات النظر التي يرفضها. ومع ذلك فإن قائمة الفلسفات التجريبية التي يرفضها ليست قصيرة:

التجريبية البريطانية (لوك، وبيركلي، وهيوم).

الذرية المنطقية لدى رسل.

الوضعية الجديدة عند كارناب.

الوضعية المنطقية لدى إير.

المذهب الطبيعي الإبستمولوجي عند كواين[52].

إن ستراوسون لا يساير كواين في نظرته للفلسفة باعتبارها جزءًا من العلم، ويتضح ذلك عندما يقتبس عبارة كواين القائلة إن "الفلسفة، أو ما يعجبني تحت هذا العنوان، متصلة بالعلم" ثم يعلق عليها بقوله "(متصلة بالعلم) و (ليست

متطابقة معه)"[53]. أما حقيقة موقف ستراوسون كما يخبرنا في "سيرته الفكرية" فهي أنه يقتسم مع ﭬتجنشتين "وجهة النظر القائلة إن مهمتنا الأساسية إن لم تكن الوحيدة، هي الحصول على رؤية واضحة لمفاهيمنا ومكانها في حياتنا"[54].

لقد شك كثير من الفلاسفة في وجود قرابة كافية بين النظرية التقليدية في المعرفة والإبستمولوجيا الطبيعية لدى كواين إلى الحد الذي يمكننا من النظر إلى نظرية كواين على أنها وريث شرعي للنظرية التقليدية. ويؤكد ريتشارد رورتي[55] Richard Rorty (1931 – 2007) على سبيل المثال على أن "كواين يحل المعضلة عن طريق تغيير دوافع البحث"[56]. وتبعًا لوجهة نظر رورتي فإن الإبستمولوجيا التقليدية اهتمت بتسويغ المعرفة، على حين يبدو أن كواين قصر اهتمامه على التفسير السببي للمعرفة. وإحدى الدعاوي الأساسية عند رورتي هي أننا لابد من أن نحتفظ بمجال الآراء السببية منفصلًا تمام الانفصال عن مجال الآراء التسويغية، ويرى أن محاولة دمج هذين المجالين سوف تنتهي إلى خلط وخطأ. ولقد دفع هذا بعض نقاد كواين إلى القول إن هناك غموضًا خفيًّا داخل السؤال الأساسي في الإبستمولوجيا المتطبعة التي تدعي تواصلًا مع النظرية التقليدية في المعرفة أكثر مما هو موجود بالفعل[57]. والحق أن كواين لم يحل المشكلة التقليدية عن طريق تغيير دوافع البحث فحسب كما قرر رورتي، وإنما بتغيير وسائل البحث أيضًا. وفي طريقة كواين لا مجال للآراء التسويغية في صورتها التقليدية، وبالتالي فإن ضرورة الفصل بينها وبين الآراء السببية ليس موضعًا لنظر.

وهذه الملاحظات تأخذنا إلى الاعتراض الذي يتكرر كثيرًا في الأدبيات الإبستمولوجية، الذي مؤداه أن الإبستمولوجيا الطبيعية لا يمكن أن تكون معيارية normative وتكون فصلًا من علم النفس والعلم الطبيعي في وقت واحد. والرأي عندي أن هذا الاعتراض هو أقوى الاعتراضات التي أثيرت ضد محاولة كواين. ويمكن أن نسميه على سبيل الإيجاز باعتراض المعيارية normativity. ولقد أثار هذا الاعتراض مجموعة من الفلاسفة مثل ألفن جولدمان في كتاب الإبستمولوجيا والإدراك 1986 وجايجون كيم Jaegwon

Kim (1934 -) في مقالـة "ما (الإبستمولوجيا المتطبعـة)؟" 1988، وسـتيفن ستيش في مقالة "تطبيع الإبستمولوجيا: كـواين، وسـيمون، واحـتمالات نجـاح البراجماتية" 1993.

إن الصورة النموذجية للعلاقة بين الإبستمولوجيا والعلم تقول بأنهما يقعان على جانبين متقابلين من تقسيم الواقع في مقابل القيمـة أو تمييـز الواقـع- القيمـة fact – value distinction[58] الـذي يُنْسَبُ عـــادة إلى هيـــوم، وهـو تمييـز أساســي للنظــريات الأخلاقية التي طرحهــا فلاسفــة مثل إير وستيفنسون (C. L. Stevenson 1979 – 1908) وهـير (R. M. Hare 2002 -1919). وفي هذا التمييز تقع الإبستمولوجيا على جانب القيمـة أمـا العلـم فيقـع عـلى جانـب الواقع. وينظر إلى الإبستمولوجيا بوصفها مـشروعًا معياريًـا normative وذلـك بقدر اهتمامها بالقيمة المعرفية epistemic value والتسويغ وتنظيم الاعتقـاد. إن الإبستمولوجيا تقوم بدور نقدي وتقديري في أمورنا العامة؛ لأننا نلجأ إليهـا مـن أجل المعايير الصحيحة من وجهة نظر تفسير الأهداف المعرفية، وهي تقوم أيـضًا بدور تنظيمي عملي عندما نستمد منها النصيحة المتعلقة بالطريقة التـي ينبغـي أن نمارس بها البحث أو "ما ينبغي" أن نعتقد به. إن الأحكـام والمفـاهيم والخـواص المعرفية هي في جوهرها عملية وموجهة للفعل. أمـا العلـم فينظـر إليـه عـلى أنـه مشروع نظري يهـتم بتـصوير العـالم أو وصـفه. والتقـارير والمفـاهيم والخـواص العلمية وصفية في جوهرها. فالعلم يقول لنا ما هو الواقع، ولا يخبرنا بما "ينبغي" أن يكون عليه الواقع[59].

إن الإبستمولوجيا الطبيعية بالطريقة التي قدمها كواين تتعـارض مـع هـذه الصورة النموذجية؛ لأن إدماج الإبستمولوجيا في علم النفس معنـاه أنهـا سـوف تتخلى عن الأسئلة المعيارية المحورية من قبيل: ما الذي يجـب أن نعتقـد بـه، ومـا المعايير التي نفصل بها بين الاعتقادات المسوغة والاعتقادات غير المـسوغة؟ وسر ذلك بسيط للغاية، وهو أن علم النفس لا يحفـل بمثـل هـذه الأسـئلة لأنـه علـم وصفي. وعندما نظر كواين إلى نظريته الجديدة في الإبستمولوجيا على أنها "فصل

من علم النفس ومن ثَمَّ من العلم الطبيعي"، فقد دفع كثيرًا من الفلاسفة إلى القول بأنه قد استبعد الجانب المعياري في الإبستمولوجيا استبعادًا كاملاً. وَشَجَّعَ بعضهم على القول بأنه تخلى عن الإبستمولوجيا ذاتها؛ لأن الإبستمولوجيا لا يمكن أن تكون شيئًا إن لم تكن معيارية. وإن شئت قل إن الإبستمولوجيا من غير معيارية كمدينة الجيزة من غير أهرامات.

وها هو جولدمان، وهو من أبرز أنصار الإبستمولوجيا الطبيعية كما سوف نوضح، يرى أن أحد العناصر التي سوف يتم التخلي عنها، عندما نتخلى عن الإبستمولوجيا التقليدية هو التوتر التقييمي في الإبستمولوجيا. وإذا نظرنا إلى الإبستمولوجيا نظرة تقليدية، وجدنا أنها تملك مشروعًا معياريًّا أو نقديًّا، ولكنها لا يمكن أن تظل هكذا إذا كان المشروع برمته داخل العلم الطبيعي، طالما أن العلم الطبيعي نفسه وضعي بصورة صارمة"[60].

أما كيم فيعترض على أن كواين يربط نظريته الجديدة بالتخلي عن الإبستمولوجيا المعيارية والتحول إلى علم النفس، ويتساءل: "إن لم تكن الإبستمولوجيا المعيارية بحثًا ممكنًا، فلماذا لا يجب على الإبستمولوجي المدعي أن يتحول إلى علم القوة المائية أو علم الطيور، مثلاً، بدلاً من تحوله إلى علم النفس؟"[61].

والرأي عند ستيش – الذي يقبل صورة ضعيفة من الإبستمولوجيا الطبيعية – أن الإبستمولوجي الطبيعي بالطريقة التي يريدها كواين يستطيع أن يكشف بشيء من التفصيل الطرق المنوعة التي يبني عليها الناس "صورتهم عن العالم" على أساس الدليل المتاح لديهم. ولكن هذا الإبستمولوجي الطبيعي لا يملك طريقة لترتيب الخطط المختلفة تمامًا لبناء أوصاف العالم، إذ لا يملك طريقة لتحديد ما هي أفضل خطط وما هي أسوأ خطط. وطالما أن الإبستمولوجي الطبيعي بطريقة كواين لا يستطيع أن يقدم نصيحة معيارية كائنة ما تكون، فمن غير المعقول الزعم بأن أسئلته ومشروعاته يمكن أن تحل محل الأسئلة

والمشروعات في الإبستمولوجيا التقليدية. نحن لا نستطيع الموافقة على علم النفس لأن علم النفس يخبرنا كيف يفكر الناس، ولكنه لا يخبرنا (ولا يمكن أن يخبرنا بالفعل) كيف "يجب" عليهم أن يفكروا[62].

وهناك اعتراض آخر مؤداه أن مناقشة كواين للإبستمولوجيا التقليدية لم تستوعب كل الاتجاهات والمحاولات الإبستمولوجية، وبالتالي فإن تفنيده لما وصفه وناقشه لا يعني رفضًا للإبستمولوجيا التقليدية برمتها. خذ الاتجاه التجريبي مثلًا، تجد أن ما وصفه كواين هو "على أفضل الفروض حلمًا تجريبيًّا متطرفًا، ومن حيث هو كذلك فهو نهر واحد فحسب في الإبستمولوجيا التقليدية. ولماذا نظن بأنه لا توجد بدائل منافسة له؟ إن البرامج من قبيل ما وصفه كواين هي برامج متطرفة بالنسبة للتسويغ والتأييد والدفاع. وأنا أسميها إبستمولوجيا دفاعية، وأنا أتفق مع كواين في أنها قد ماتت. ولكنها ليست كل الإبستمولوجيا"[63].

إن نقاد كواين هنا لا يختلفون معه في إخفاق المشروع الديكارتي الأساسي، وإنما الذي يجدونه مثيرًا للاعتراض هو الافتراض المسبق لدى كواين القائل بأن المشروع الديكارتي الأساسي هو كل ما يوجد من إبستمولوجيا. تأمل على سبيل المثال النزعة الأساسية المعتدلة minimal foundationalism. يعتقد أنصار هذه النزعة أن تسويغ اعتقاداتنا التجريبية يرتكز في نهاية الأمر على الخبرة الحسية، ولكنهم لا يصرون على وجود أساس من الاعتقادات المعصومة من الخطأ. ويعتبرون أن التسويغ يموت من اعتقاد إلى آخر عن طريق الاستنباط. زد على ذلك أن هناك أنصار نزعة الاتساق ونزعة الثقة. ويعتقد أصحاب نزعة الاتساق أن التسويغ له مصدره في علاقات الاتساق، أما أصحاب نزعة الثقة، فيرون أن مصدر التسويغ يكون في إنتاج الاعتقاد الموثوق به. ولا يقبل أي فريق من هؤلاء النموذج الديكارتي للتسويغ. ومن الواضح إذن أن تصوير كواين للإبستمولوجيا هو تقييدي على نحو مفرط[64].

وقبل أن نعرض لرد كواين على نقاده نقول شيئًا يسيرًا في الرد على الاعتراض الأخير. على الرغم من اتفاقنا على الاعتراض بصفة عامة، إلا أن الأمثلة التي ضربت لتأييده هي موضع الخلاف. فنزعة الأساس المعتدلة لم يقل بها الفلاسفة إلا استجابة لانتقادات كواين للنزعة الأساسية القوية، وقل مثل ذلك عن نزعة الثقة. فماذا عن نظرية الاتساق؟ إن كواين قد ركز نقده على النزعة الأساسية، ولكن كورنبليث بعد ذلك طبق النقد الطبيعي بصورة متساوية على نزعة الاتساق في صورتها الضعيفة على الأقل(65).

إن المتأمل في اعتراض المعيارية الذي أسلفناه يبدو له أن كواين قد أسس قطيعة جذرية مع الإبستمولوجيا التقليدية، وأن محاولته لتطبيع الإبستمولوجيا تفضي في نهاية الأمر إلى التخلي عن الإبستمولوجيا بقضها وقضيضها. والظاهر أن هذا الاعتراض كان من القوة بحيث اقتنع به عدد غير قليل من الفلاسفة، وكان من القوة أيضًا بحيث أثر في كواين وأجبره على الرد عليه، وليس كواين فحسب، بل تحمس كل أنصاره من الإبستمولوجيين الطبيعيين للرد على هذا الاعتراض، وقالوا إنهم لم يقصدوا التخلي عن البعد المعياري في الإبستمولوجيا.

أما كواين فقد قال: "إن عملية تطبيع الإبستمولوجيا لا تتخلى عن الجانب المعياري... والإبستمولوجيا المعيارية بالنسبة لي هي فرع من الهندسة. إنها تكنولوجيا البحث عن الحقيقة، أو هي تنبؤ إذا استعملنا مصطلحًا إبستمولوجيًا أكثر حذرًا. ومثل أي تكنولوجيا فإنها تستعمل بحرية أية نتائج علمية يجوز أن تلائم غرضها... إنها تعتمد على علم النفس التجريبي في الكشف عن الأوهام الحسية، وتعتمد على علم النفس الإدراكي في استكشاف التفكير القائم على الرغبة"(66).

وهكذا لا تفتقر الإبستمولوجيا الطبيعية إلى البعد المعياري، وليس أدل على ذلك من أنه إذا كان هدفنا الأساسي هو البحث عن الحقيقة، فإن العلوم المتنوعة من الفيزياء حتى الرياضيات تمنحنا النصيحة الإبستمولوجية المعيارية، وتوضح

لنا طريقة الوصول إلى هذا الهدف. فالفيزياء تنصحنا بألا نأخذ كلام العرافين مأخذ الجد، وتحذرنا الرياضيات من الأخطاء الإحصائية، ويبين لنا علم النفس الظروف التي نكون فيها عرضة للخطأ. ولعل الشيء اللافت للنظر هنا أن كواين عندما يسمح بالبعد المعياري في الإبستمولوجيا، فإنه لا يستمده من خارج العلم أو من خارج مركب نيوراث كما يحلو له أن يقول. وأغلب الظن عندي أن هذا التصور للمعيارية لا يرضي الإبستمولوجيين التقليديين.

أما اعتراض كيم على تحول الفيلسوف الطبيعي إلى علم النفس دون أي علم آخر، فإن الرد عليه قد بات واضحًا الآن، وهو أن الفيلسوف الطبيعي حر في الإفادة من نتائج جميع العلوم. وإذا كان كواين قد جعل الإبستمولوجيا فصلًا من علم النفس فإن الدافع إلى ذلك هو أن ملاءمة علم النفس للإبستمولوجيا أكثر من ملاءمة غيره من العلوم على الأقل في مستهل البحث الإبستمولوجي. ولقد ذهب كثير من الإبستمولوجيين في السنوات الحالية إلى أن التقدم في البحث الإبستمولوجي مرهون بمدى الإفادة من نتائج علم النفس الخاصة بالتفكير والإدراك.

ولكي لا يكون كلامنا محلقًا في سماء التجريد، إليك بعض الاقتباسات اليسيرة من أعمال هؤلاء الإبستمولوجيين والتي تؤكد هذا المعنى. يقول ألفن جولدمان "إن مزج الفلسفة بعلم النفس مطلوب لتقديم مبادئ مقبولة للتسويغ"(67) ويسير جلبرت هارمان(68) في الاتجاه نفسه عندما يقرر أنه "من الصعب أن نقدم مبادئ معيارية مقنعة اللهم إلا إذا بحثنا في كيفية تفكير الناس بالفعل، وهذا الأمر مجال لدراسة وصفية"(69).

6- حجة جولدمان: الإبستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة

إن الفيلسوف الذي طوَّر الإبستمولوجيا الطبيعية تطويرًا يسد نقائصها وينطلق بها إلى آفاق جديدة هو ألفن جولدمان(70) الذي بسط وجهة نظره في مجموعة من المقالات والكتب من أبرزها كتاب الإبستمولوجيا والإدراك 1986

وكتاب علاقات متبادلة : الفلسفة تلتقي بالعلوم الإدراكية والاجتماعية 1992. وعندما يقرأ المرء مقالة جولدمان الأولى في الإبستمولوجيا "نظرية سببية في المعرفة" 1967، ربما يندهش للوهلة الأولى كيف يكون كاتبها نصيرًا للإبستمولوجيا الطبيعية، ولو قارنها بمقالة كواين «الإبستمولوجيا متطبعة»، لزادت دهشته وحيرته. فجولدمان يبدأ مقالته ببيان أن الدافع وراء كتابتها هو حل مشكلة جيتير، أما كواين فلم يحفل بهذه المشكلة. والمعروف أن مشكلة جيتير تواجه التعريف التقليدي الثلاثي للمعرفة القائل إن المعرفة اعتقاد صادق مسوغ، ومحاولة جولدمان لحل هذه المشكلة معناه تقديم تحليل مقنع لمفهوم المعرفة يتفادى الأمثلة المضادة التي اقترحها جيتير، ولكن كواين يرفض طريقة التحليل المفهومي التي كانت سائدة في الإبستمولوجيا في الستينيات. ومع ذلك فإن النتائج التي انتهى إليها جولدمان من مقالته تلك جعلته يسير في اتجاه يلتقي فيه مع كواين في نهاية المطاف.

فإذا امتازت النظرية السببية في المعرفة لدى جولدمان بشيء، فإنها تمتاز بتقريرها أن معرفة الشخص لقضية معينة ولتكن (ق) يتم تحليلها بصورة ملائمة على أنها اعتقاد بأن (ق) تحدثه حقيقة أن (ق). على سبيل المثال، عندما أعرف أن هناك لوحة على الحائط، فإن اعتقادي في وجود هذه اللوحة قد سببته الحقيقة القائلة إن هناك لوحة. ثم طَوَّرَ جولدمان هذا التقرير في مقالته "التمييز والمعرفة الحسية" 1976 وذلك عندما طابق ين المعرفة الحسية والاعتقاد الصادق الذي هو حصيلة القدرة المميزة. فإذا شاء المرء أن يعرف أن هناك لوحة أمامه، فلابد من أن يكون قادرًا على التمييز بين الحالات التي توجد فيها لوحة والحالات التي لا توجد فيها. ثم مضى جولدمان بهذا التقرير إلى مسافة أبعد من ذلك عندما قَدَّمَ في مقالته "ما الاعتقاد المسوغ؟" 1979 محاولة لتسويغ الاعتقاد، فرأى أن الاعتقاد يكون مسوغًا فقط في حالة كونه منتجًا بثقة. وتبعًا لذلك فإن المعرفة هي اعتقاد صادق منتج بثقة reliably produced true belief. وهذه هي نزعة الثقة reliabilism. وطالما أن محاولة جولدمان لتطبيع الإبستمولوجيا تعتمد على دفاعه

عن نزعة الثقة، فيحسن بنا أن نوضح أولًا هذه النزعة ونبين مكانة جولدمان بين أنصارها.

تقول نزعة الثقة في صورتها العامة إن السؤال عما إذا كان أي شخص يعرف قضية معينة، ولتكن (ق) أو ما إذا كان الشخص مسوغًا تسويغًا كاملًا في الاعتقاد بأن (ق)، يعتمد على السؤال عما إذا كان اعتقاده بأن (ق) جاء نتيجة لعملية إدراكية موثوقة reliable. وهذه العملية الإدراكية، أو العمليات، تكون موثوقة إذا كانت تميل إلى تقديم الاعتقادات الصادقة. يقول جولدمان: "تتوقف الثقة على ميل العملية لإنتاج الاعتقادات التي تكون صادقة بدلًا من أن تكون كاذبة"[71].

reliability consists in the tendency of a process to produce beliefs that are true rather than false.

وينقسم الفلاسفة الذين يقبلون نزعة الثقة إلى مجموعتين متميزتين. تقبل المجموعة الأولى شرط الثقة باعتباره شرطًا لتسويغ المعرفة، أو بوصفه إضافة إلى شرط تسويغ المعرفة. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة على أن التسويغ ضروري للمعرفة، وبعد ذلك يعرفون التسويغ في حدود الاعتقاد المنتج بثقة والمأخوذ بوصفه شرطًا ضروريًا necessary، أو كافيًا sufficient ، أو بوصفه شرطًا ضروريًا ولكنه ليس كافيًا أو بوصفه شرطًا ضروريًا وكافيًا معًا للتسويغ. واعتمادًا على ما يراعيه القائل بنزعة الثقة في هذه المجموعة، فإنه ربما يشترط - أو ربما لا يشترط- كجزء من تعريف الشرط القائل بأن تكون الذات العارفة مدركة إدراكًا واعيًا لكل ما يجعل الاعتقاد منتجًا أو مسوغًا على نحو موثوق. والذين يصرون على الشرط الأخير يصفون أنفسهم أحيانًا بأنهم يتمسكون بنظرية داخلية في التسويغ internalist theory of justification لأنهم يصرون على أن تكون الذات العارفة مدركة داخليًا internally أو تأمليًا بأن اعتقادها يكون مسوغًا. أما القائلون بنزعة الثقة الذين لا يصرون على أن تكون الذات العارفة مدركة إدراكًا واعيًا بما يسوغ اعتقادها بوصفه منتجًا بثقة، فإنهم يعرفون التسويغ في حدود الثقة فقط، وبالتالي يصفون أنفسهم على أنهم يتمسكون بنظرية خارجية في التسويغ

externalist theory of justification؛ ذلك بأنهم يصرون على أنه إذا كان اعتقاد المرء منتجا بثقة، فإنه يكون مسوغًا حتى لو لم يكن المرء مدركًا بصورة داخلية أو تأملية بأن الاعتقاد منتج بثقة أو بما يسوغه[72].

أما المجموعة الثانية من نزعة الثقة فتصر على أن شرط الثقة ليس شرطًا للتسويغ، وأنه على حين تشترط المعرفة الاعتقاد الصادق المنتج بثقة (الذي ربما تكون الذات العارفة مدركة له بصورة تأملية أو ربما لا تكون، فإن المعرفة لا تشترط التسويغ، إذ إن التسويغ هو فاعلية تقديم السبب justification is a reason- giving activity، الذي يعد زائدًا عن الحاجة في رأي فلاسفة هذه المجموعة. ودافع عن هذه الوجهة من النظر فريد درتسكي[73] في كتاب المعرفة واتباع المعلومات 1982. وطالما أن التسويغ في رأي فلاسفة هذه المجموعة لا يكون ضروريًا لامتلاك الاعتقاد الصادق المنتج بثقة، فإنهم يتمسكون "بنظرية الثقة في المعرفة" reliability theory of knowledge بوصفها مقابلة لنظرية الثقة في التسويغ reliability theory of justification، والشيء الخليق بالملاحظة هو أنه ليس كل الذين يقولون بنزعة الثقة من الداخلين في زمرة الطبيعيين، فالقائلون بنزعة الثقة الذين يدخلون في زمرة الطبيعيين هم أنصار النزعة الخارجية externalism الذين يشترطون للمعرفة أو التسويغ علاقة سببية قابلة للملاحظة تجريبيًا بين الاعتقاد الصادق لدى المرء وحالة ما خارجية أو آلية تكون موثوقة في إنتاج الاعتقادات الصادقة[74].

وأظن أنه قد بات واضحًا الآن أن جولدمان من أصحاب نزعة الثقة القائلين بالنظرية الخارجية في التسويغ، وهو يتفق مع درتسكي في جانب النظرية الخارجية. ولكن درتسكي يقول بنظرية الثقة في المعرفة. ولا يقول بنظرية الثقة في التسويغ التي يدافع عنها جولدمان، ويؤكد دائمًا على أن الاعتقاد المسوّغ يقع من تحليل المعرفة في صميم الصميم.

وبعد أن أدركنا معنى نزعة الثقة في صورتها العامة، ومكانة جولدمان منها، نتساءل: كيف يؤسس نظريته في الإبستمولوجيا الطبيعية على نظريته في نزعة

الثقة؟ بدأ جولدمان تحوله الطبيعي للإبستمولوجيا في مقالة "نظرية سببية في المعرفة"، كما ألمحنا، ولم يهتم فيها بالبعد المعياري، غير أنه عاد في كتاب **الإبستمولوجيا والإدراك** وعرض بصورة مباشرة مفهومًا معياريًّا للإبستمولوجيا، حاول به أن يحقق هدفين، أحدهما هو الانسجام مع التقليد المسيطر على الإبستمولوجيا، والآخر هو الدفاع عن الارتباط الوثيق بين الإبستمولوجيا وعلم النفس أو العلم الإدراكي cognitive science بصفة عامة. ويتساءل: "ولكن كيف السبيل إلى ربط هذه الأفكار؟ إذا كانت الإبستمولوجيا تقويمية evaluative في المقام الأول، فكيف يمكن أن يكون هناك دور للعلوم التجريبية؟ وما الإسهامات التي يمكن أن تقدمها هذه العلوم التجريبية لفرع معرفي معياري؟"(75).

إن المتأمل في بنية نظرية التسويغ التي قَدَّمَهَا جولدمان في كتاب **الإبستمولوجيا والإدراك** وفي كتاباته الأخرى اللاحقة، يجد أن هذه البنية تتألف من ثلاثة مستويات مترابطة على النحو التالي: يهتم المستوى الأول ببيان العلاقة بين كون الاعتقاد مسوغًا وانسجامه مع نسق صحيح من قواعد التسويغ. أما المستوى الثاني فإن شغله الشاغل هو تحديد معيار الصحة بالنسبة لنسق قواعد التسويغ، وأخيرًا يأتي المستوى الثالث ليبحث في محتوى النسق الصحيح من القواعد التسويغية. ومحتوى النسق هنا هو العمليات الإدراكية المتنوعة من قبيل عمليات الإدراك الحسي العادي، والتذكر، أو العمليات البيولوجية الأخرى التي تخضع لفحص علماء النفس وعلماء بيولوجيا الأعصاب وغيرهم من أصحاب العلم الإدراكي. وأخص ما يتميز به هذا المستوى الثالث هو أن العلم الإدراكي يقوم فيه بدور مهم، وبذلك تتضح العلاقة بين الإبستمولوجيا والعلوم التجريبية.

وعند المستوى الأول من نظرية التسويغ يُقَدِّم جولدمان ما أطلق عليه اسم مبدأ الإطار framework principle وأراد به أن يكون محايدًا على نطاق واسع بين النظريات المتنافسة. والمحتوى الأساسي لهذا المبدأ هو: الاعتقاد المسوغ هو الاعتقاد الذي يجيزه نسق صحيح من القواعد التسويغية.

a justified belief is one that is permitted by a right system of j-rules (justificational rules).

وهناك نقطة تضاف إلى مبدأ الإطار وهي أن إجازة الاعتقاد لا تقوضها حالة الشخص المعتقد[76].

وإذا سلمنا بأن الاعتقاد المسوغ هو الاعتقاد الذي يجيزه (من غير أن تقوض هذه الإجازة حالة الشخص المعتقد) نسق صحيح من القواعد التسويغية، فمن الطبيعي أن نطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل نسق القواعد التسويغية صحيحًا؟ وهذا يفضي بنا إلى المستوى الثاني من نظرية التسويغ، ألا وهو معيار صحة القاعدة التسويغية. ويناقش جولدمان مجموعة أنواع من معايير الصحة. ربما تكون بعض المعايير اجتماعية، على سبيل المثال، المعيار الذي يجعل الصحة دالة للمناهج التي يقبلها مجتمع المرء أو ثقافته. وربما تكون المعايير صورية تمامًا عندما نستمدها من حقائق المنطق أو نظرية الاحتمال، وفي هذه الحالة يجوز القول بأن القواعد الصحيحة هي القواعد التي تستلزمها حقائق المنطق. ولكن جولدمان يرفض المعايير الاجتماعية والصورية على السواء. وسبب ذلك الرفض أن مجرد قبول المجتمع لا يُعَدُّ شرطًا كافيًا للصحة والمشكلة الواضحة مع حقائق المنطق هي أن القواعد التسويغية تهتم بالاعتقادات، ولكن حقائق المنطق الصوري – من حيث هي كذلك – تكون صامتة إزاء الظواهر الاعتقادية. فالمنطق الصوري يهتم بالخصائص الدلالية semantic أو التركيبية syntactic للصيغ أو الأنساق الصورية، ولكنه لا يقول شيئًا على الإطلاق عن حالات الاعتقاد. زِدْ على ذلك أن القواعد التسويغية هي قواعد للإجازة (وربما للإلزام) فهي معيارية بطبيعتها، ولكن المنطق ليس معياريًّا بهذه الطريقة[77].

أما المعيار المفضل لصحة القواعد التسويغية لدى جولدمان فمؤداه: "أن نسق القواعد يكون صحيحًا فقط في حالة إجازة هذه القواعد لعمليات إدراكية مختارة داخل المستودع (الإدراكي) الإنساني، أي العمليات الإدراكية لتشكيل الاعتقاد، التي سوف تنتج نسبة عالية من الاعتقادات الصادقة. وخلاصة القول

إن نسق القاعدة التسويغية يكون صحيحًا فقط في حالة كون عمليات تشكيل الاعتقاد التي يجيزها موثوقة كأشد ما تكون الثقة"[78].

ثم يأتي المستوى الثالث والأخير ليكشف النقاب عن دعوى العلاقة بين الإبستمولوجيا والعلم الإدراكي. إن علم النفس، أو أي علم إدراكي، لا يدخل في المستوى الأول أو المستوى الثاني من نظرية التسويغ، وهذا يعني القول بأنه لا يقوم بدور في اكتشاف مبدأ الإطار أو في تحديد معيار ملائم للصحة. ولكن طالما أن العمليات الإدراكية هي التي تمثل الموضوعات المجازة لأنساق القاعدة التسويغية الصحيحة، ولا يمكن اكتشاف طبيعة هذه العمليات الإدراكية عن طريق البحث النظري، فإن الحاجة إلى العلم التجريبي تكون ضرورية هنا.

يقول جولدمان: "إن العلم الإدراكي يستطيع أن يخبرنا بالعمليات التي تنتمي إلى المستودع (الإدراكي) الإنساني. والعلم الإدراكي يكون مطلوبًا للمساعدة في اكتشاف أي العمليات في هذا المستودع تملك الخصائص الملائمة إبستمولوجيًا... وعلى هذا النحو سيكون علم النفس مطلوبًا عند المستوى الثالث من نظرية التسويغ"[79].

إن تصور جولدمان للإبستمولوجيا الطبيعية يُعَدُّ اصلاحيًا إذا قارناه بتصور كواين الثوري لها، ذلك أن جولدمان لا يزال يحافظ على علاقات أساسية مع الطريقة التقليدية لممارسة الإبستمولوجيا المتمثلة في التحليل المفهومي، وهي طريقة يرفضها كواين. إذ إن تحديد مبدأ الإطار عند المستوى الأول، وتحديد معيار ملائم للصحة عند المستوى الثاني جاء نتيجة للتحليل المفهومي السابق على البحث العلمي وبشكل مستقل عنه. فإذا كان كواين ينصح الباحث الإبستمولوجي بالانصراف عن التأمل النظري في مكتبته، وارتداء المعطف الأبيض لدراسة العلاقة بين المدخلات الحسية والمخرجات النظرية، فإن جولدمان ينصح الإبستمولوجي بأن يظل في مكتبته عند المستويين الأول والثاني من نظريته ليقضي حاجته من التأمل النظري، ولكنه ينصحه بارتداء المعطف الأبيض عند المستوى الثالث.

إن التعاون الذي يقيمه جولدمان بين الإبستمولوجيا والعلم الإدراكي لا ينفي التأسيس النظري المفهومي للبحث الإبستمولوجي، ولكنه يقرر أن البحث التجريبي لن يكون ملائمًا لبحث المشكلات الإبستمولوجية إلا بعد أن يقضي الإبستمولوجيون وقتًا مناسبًا في تأملاتهم النظرية "وإلا فإن الإبستمولوجيين سوف يتجولون في مختبر العلم الإدراكي من غير أن يعرفوا ما يبحثون عنه. كيف يستطيعون بأية حال معرفة أن وظيفتهم هي جمع المعلومات حول العمليات الإدراكية. اللهم إلا إذا كانوا قد حددوا مسبقًا أن ما يجعل الاعتقادات مسوغة هو أصلها في عمليات إدراكية موثوقة"(80).

7- دفاع عن الإبستمولوجيا الطبيعية

إن التحول الطبيعي في الإبستمولوجيا الذي عرضنا لأصوله عند كواين وجولدمان، يحظى باهتمام متزايد من الإبستمولوجيين في أيامنا هذه. وها هو هيلاري كورنبليث Hilary Kornblith الذي اضطلع بشرح الإبستمولوجيا المتطبعة والدفاع عنها في مجموعة من الدراسات، أبرزها كتابه **الاستدلال الاستقرائي وأساسه الطبيعي: مقال في الإبستمولوجيا المتطبعة** 1993، يواصل تأييدها في مقالته الأخيرة في «الدفاع عن الإبستمولوجيا المتطبعة» 1999. ويتفق بداية مع كواين وغيره من أنصار الإبستمولوجيا الطبيعية على أن النزعة الأساسية عند ديكارت قد أخفقت إخفاقًا شديدًا؛ لأن مهمة إعادة بناء معرفتنا من أساس لا سبيل إلى الشك فيه تبين أنها مستحيلة. وبالتالي فإن الهدف الذي يجب أن تتجه إليه الإبستمولوجيا هو بحث "ظاهرة" المعرفة بدلاً من "مفهوم" المعرفة، فنراه يقول: "إن هدف النظرية الطبيعية في المعرفة، كما أراها، ليس تقديم تقرير عن مفهومنا للمعرفة، وإنما تقديم تقرير عن ظاهرة طبيعية معينة، أعني المعرفة ذاتها"(81).

وإذا نظرنا إلى المعرفة بوصفها ظاهرة طبيعية، فإن مفهومنا عنها ربما يكون ناقصًا، شأنه في ذلك شأن مفاهيمنا عن الظواهر الطبيعية الأخرى. ويضرب لنا

كورنبليث مثلًا بمفهوم الألومنيوم. إن مفهوم الناس عن الألومنيوم ربما يكون خاطئًا، وربما يكون ناقصًا عندما لا يتضمن معلومات كافية لتمييز الألومنيوم من المعادن الأخرى، وهذا الأمر لا يصدق على الناس العاديين فحسب، وإنما يصدق على الخبراء أيضًا، وذلك عندما يملكون في مراحل متباينة من التاريخ بعض المفاهيم التي لا تصف الأشياء التي يعنون بها وصفًا كاملاً. ولا عجب أن يكون وضع المفاهيم التي تصف الظواهر الطبيعية وصفًا دقيقًا كاملاً هو أحد إنجازات العلم[82].

ومثل هذا يُقال عن المعرفة، فربما يخفق مفهومنا عن المعرفة بطرائق متنوعة في توضيح طبيعتها. وطالما أننا ننحي المفاهيم العادية عن الظواهر الطبيعية جانبًا، ونتمسك بالمفاهيم العلمية، فكذلك يجب علينا أن نستبعد التحليل المفهومي للمعرفة ونعالج المعرفة باعتبارها ظاهرة طبيعية. إن محاولة فهم ما عساه أن يكون الألومنيوم تبدأ بجمع حالات واضحة من المعادن لكي نرى الجوانب التي تشترك فيها، وكذلك الحال عند دراسة المعرفة، ربما نفحص حالاتها الواضحة لنرى الملامح التي تشترك فيها. وحالات المعرفة الواضحة كأشد ما يكون الوضوح هي حالات المعرفة العلمية. وهنا نقدم تقريرًا تقريبيًّا عن بعض حالات المعرفة الواضحة باعتباره مدخلاً للبحث النظري في ظاهرة المعرفة. ولكن كيف يتحقق هذا البحث النظري؟

ليس الجواب على هذا السؤال عسيرًا، فقد رأى كورنبليث أن هذا البحث يقع عند عدة مستويات مختلفة. يجب أن نفحص الآليات السيكولوجية المتنوعة التي عن طريقها يتم إنتاج المعرفة. زِدْ على ذلك أن هناك عنصرًا اجتماعيًّا مهمًّا في المعرفة، إذ تقوم العوامل الاجتماعية بدور في إنتاج المعرفة والاحتفاظ بها ونشرها. كما أن الإبستمولوجيا التطورية في تقليد دارون تلقي ضوءًا شارحًا على حياتنا المعرفية، وتقدم الدراسات في علم الأعصاب استبصارًا عميقًا في طبيعة الإدراك، ولا يجب النظر إلى هذه الطرق باعتبارها متنافسة، وإنما الصواب أن ننظر إليها بوصفها متكاملة[83].

كورنبليث مثلًا بمفهوم الألومنيوم. إن مفهوم الناس عن الألومنيوم ربما يكون خاطئًا، وربما يكون ناقصًا عندما لا يتضمن معلومات كافية لتمييز الألومنيوم من المعادن الأخرى، وهذا الأمر لا يصدق على الناس العاديين فحسب، وإنما يصدق على الخبراء أيضًا، وذلك عندما يملكون في مراحل متباينة من التاريخ بعض المفاهيم التي لا تصف الأشياء التي يعنون بها وصفًا كاملاً. ولا عجب أن يكون وضع المفاهيم التي تصف الظواهر الطبيعية وصفًا دقيقًا كاملاً هو أحد إنجازات العلم[82].

ومثل هذا يُقال عن المعرفة، فربما يخفق مفهومنا عن المعرفة بطرائق متنوعة في توضيح طبيعتها. وطالما أننا ننحي المفاهيم العادية عن الظواهر الطبيعية جانبًا، ونتمسك بالمفاهيم العلمية، فكذلك يجب علينا أن نستبعد التحليل المفهومي للمعرفة ونعالج المعرفة باعتبارها ظاهرة طبيعية. إن محاولة فهم ما عساه أن يكون الألومنيوم تبدأ بجمع حالات واضحة من المعادن لكي نرى الجوانب التي تشترك فيها، وكذلك الحال عند دراسة المعرفة، ربما نفحص حالاتها الواضحة لنرى الملامح التي تشترك فيها. وحالات المعرفة الواضحة كأشد ما يكون الوضوح هي حالات المعرفة العلمية. وهنا نقدم تقريرًا تقريبيًا عن بعض حالات المعرفة الواضحة باعتباره مدخلاً للبحث النظري في ظاهرة المعرفة. ولكن كيف يتحقق هذا البحث النظري؟

ليس الجواب على هذا السؤال عسيرًا، فقد رأى كورنبليث أن هذا البحث يقع عند عدة مستويات مختلفة. يجب أن نفحص الآليات السيكولوجية المتنوعة التي عن طريقها يتم إنتاج المعرفة. زِدْ على ذلك أن هناك عنصرًا اجتماعيًا مهمًا في المعرفة، إذ تقوم العوامل الاجتماعية بدور في إنتاج المعرفة والاحتفاظ بها ونشرها. كما أن الإبستمولوجيا التطورية في تقليد دارون تلقي ضوءًا شارحًا على حياتنا المعرفية، وتقدم الدراسات في علم الأعصاب استبصارًا عميقًا في طبيعة الإدراك، ولا يجب النظر إلى هذه الطرق باعتبارها متنافسة، وإنما الصواب أن ننظر إليها بوصفها متكاملة[83].

ومن خلال هذه الطرق يجوز أن نحدد الملامح المشتركة بين جميع حالات المعرفة، وبذلك نقدم تقريرًا عن المعرفة يكون أكثر ملاءمة من التقرير الذي يقدمه التحليل المفهومي للمعرفة. ويهتم كورنبليث بالأسئلة التقليدية نفسها في المعرفة وهي:

1 – ما المعرفة؟

2 – كيف تكون المعرفة ممكنة؟

3 – ما الذي يجب أن نفعله لكي نحصل على المعرفة؟

غير أنه يفسرها تفسيرًا طبيعيًّا. فالجواب الذي يقدمه عن السؤال الأول هو نزعة الثقة التي صاغها جولدمان والقائلة بأن المعرفة اعتقاد صادق منتج بثقة. وهذه الإجابة لها مضامين مهمة بالنسبة للسؤال الثاني. وإذا أردنا أن نعرف كيف تكون المعرفة ممكنة، وأخذنا نزعة الثقة بعين الاعتبار، فإننا نحتاج إلى أن نعرف كيف تسلم مؤهلاتنا الإدراكية بإمكانية الاعتقاد المنتج بثقة. والبحوث النظرية التي أسلفنا الإشارة إليها، وهي البحث العصبي والسيكولوجي والبيولوجي والاجتماعي، تكون ملائمة لهذا السؤال. وبالتالي توجد أسئلة حول العمليات الإدراكية والنطاق الذي تمثل عليه إلى تقديم الاعتقاد الصادق. ونبحث أيضًا في علاقة ميولنا الاستدلالية الفطرية بالاعتقاد الصادق. أما على المستوى الاجتماعي فمن الواضح أن التنظيم الاجتماعي للمؤسسات العلمية إما أن يسهم في إنتاج الاعتقاد الصادق وينشره أو يقلل منه(84).

ومن المحقق أن الإجابة عن السؤال الثاني تساعدنا في الإجابة عن السؤال الثالث؛ لأن فهم الآليات المتنوعة التي عن طريقها نقدم اعتقاداتنا سوف يلقي ضوءًا قويًّا على قدراتنا وعيوبنا على حد سواء. ولا يمكن تقديم النصيحة المعرفية إلا من خلال هذه المعرفة التفصيلية. وكما أن النظرية الأساسية عند ديكارت تقدم وجهة نظر موحدة في الأسئلة الإبستمولوجية الثلاثة، فكذلك تفعل الإبستمولوجيا الطبيعية. ولكن الاختلاف يأتي في طريقة المعالجة، فقد نظر

ديكارت إلى الإبستمولوجيا بوصفها فلسفة أولى، والآن ينظر الطبيعيون إلى الإبستمولوجيا على أنها جزء من المشروع العلمي. ولم يرتكب ديكارت شيئًا من الحماقة عندما بحث عن إبستمولوجيا منعزلة عن أفضل علم متاح في عصره، فقد أدرك بصورة صحيحة أن أفضل علم متاح في عصره غير جيد بصورة كافية. وبالفعل فإن حالة العلم في أيام ديكارت لا يمكن أن تؤلف المشروع الإبستمولوجي الجديد بالطريقة التي صورناها آنفًا. وكان الدافع لدى ديكارت في **التأملات** – كما يخبرنا في الصفحة الأولى من التأمل الأول - هو العثور على "شيء في العلم يكون ثابتًا وحاسمًا على الأرجح". وما كان لهذا أن يتحقق بشيء أقل من الثورة العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ولكن ديكارت الذي سبق عمله هذه الثورة بحث عن هداية معرفية في مكان آخر خارج العلم(85). وإذا كان الوضع المعرفي في أيامنا قد تغير كثيرًا عن الوضع المعرفي أيام ديكارت، وابتعد عنه بُعْدَ الثرى عن الثريا، فإن مسايرة ديكارت الآن تعني عدم إدراك هذا التغير. وطالما أننا نملك علمًا ناجحًا يعتمد عليه، فإن الإفادة من نتائجه وطرائقه في التنظير الإبستمولوجي يُعَدُّ أمرًا طبيعيًّا ومشروعًا.

صحيح أن أنصار الإبستمولوجيا التقليدية لا يعترضون على بحث الآليات المتنوعة التي يتم من خلالها إنتاج المعرفة، أو اكتساب قدراتنا المعرفية، أو ما يجري مجراها من أمور يُعنى بها الإبستمولوجيون الطبيعيون، ولكنهم يعترضون بقولهم إن هذه المشروعات علمية ولا تمثل جزءًا من الفلسفة. والرد عند الإبستمولوجيين الطبيعيين أنه لا يوجد تمييز صارم بين البحث الفلسفي والبحث العلمي. والإبستمولوجيا التي ينظر إليها التقليديون على أنها فلسفة أولى، يعتبرها الطبيعيون مفتقرة إلى الحكمة؛ لأنها تعزل الإبستمولوجيا عن المعلومات الملائمة لها. وبالتالي فإن الخلاف حول ما إذا كانت الإبستمولوجيا الطبيعية تمثل نوعًا من الفلسفة على الإطلاق يبدو خلافًا لا طائل من تحته ولا غناء فيه. وسيدَّعي الطبيعيون أنهم يوجهون ببساطة الأسئلة الفلسفية عن طريق الوسائل التجريبية، وسيجادل التقليديون بأنه بقدر ما نستخدم المناهج التجريبية، فإن البحث المنجز لا يكون فلسفيًّا(86).

إن نقطة الخلاف الأساسية بين التقليديين والطبيعيين هي: هل يوجد بالفعل مجال مشروع للبحث الإبستمولوجي الأولي a priori ؟ ويمكن الفصل في هذا الخلاف بطريقتين: إحداهما هي النظر في الحجج التي يقدمها كل فريق، والأخرى هي النظر في النتائج التي ينتهي إليها كل فريق والتساؤل: هل تبشر بشيء من النجاح أم لا؟ إن نقطة الاختلاف الأساسية سوف ترتكز في نهاية الأمر على كيفية تصورنا لطبيعة البحث الإبستمولوجي، وبصفة خاصة كيفية تفسيرنا للأسئلة الإبستمولوجية الثلاثة التي طرحناها من قبل.

يقول الإبستمولوجيون الطبيعيون إن الطريقة الأولية التي تعزل البحث الإبستمولوجي عن المعلومات التجريبية الملائمة له لم تقدم شيئًا ذا بال في الإجابة على الأسئلة الثلاثة، بل فَقَدَ معها كل شيء. وسوف يحتج الإبستمولوجيون التقليديون بأن خصومهم من الطبيعيين فهموا الأسئلة الثلاثة فهمًا خاطئًا. فالسؤال الأول، عما عسى أن تكون المعرفة، ليس سؤالاً عن ملامح ظاهرة في العالم كما يدعي الطبيعيون، وإنما هو بالأحرى عن مفهومنا للمعرفة. والسؤال الثاني، حول إمكانية المعرفة، ليس سؤالاً عن الآليات المتنوعة التي تجعل المعرفة ممكنة كما يَدَّعي الطبيعيون، وإنما هو سؤال عن كيفية الرد على النزعة الشكية، والذي يتطلب إعادة بناء منطقية للمعرفة. وأخيرًا سيقول التقليديون بأن الطبيعيين فهموا السؤال الثالث فهمًا خاطئًا أيضًا. لأنه إذا كانت توجد أسئلة تجريبية مشروعة حول كيفية تدريب الأفراد إلى درجة أن يكونوا قادرين على التغلب على عيوبهم الإدراكية، فإن السؤال الفلسفي بصورة متميزة هنا مختلف تمام الاختلاف. فالسؤال الثالث، المفهوم فلسفيًا، هو بالفعل سؤال عن الأهداف المعرفية التي يتعين إحرازها إذا امتلك المرء المعرفة. ومع ذلك إذا أردنا أن ننجز برنامجًا معينًا لإحراز أهداف معينة، فإننا نحتاج أولًا إلى تحديد ما عساها أن تكون الأهداف، وهنا يأتي دور الفلسفة. إن إعادة التفسير الطبيعي للسؤال الثالث تجعله يبدو تجريبيًا فقط عن طريق التسليم بأننا أجبنا بالفعل على السؤال الفلسفي بشكل متميز حول أهداف الإدراك. فكيف نحسم هذا الخلاف؟ الجواب عند

كورنبليث أنه لا يوجد نص ولا سلطة نحتكم إليها في تحديد معاني الأسئلة الثلاثة[87].

ولا يوجد فيلسوف يكون له الحق في تفسير ما استعصى على الفلاسفة تفسيره، ولا توجد جهة تكون بمثابة المرجع الفاصل في ذلك. ومن هنا فإن الحجة التي يقدمها الإبستمولوجيون الطبيعيون تستند إلى عقم الإبستمولوجيا النظرية، وإلى اخفاقها في حل الأسئلة الإبستمولوجية، بل ووصولها إلى طريق مسدود في معالجة بعض المشكلات مثل مشكلة الرد على النزعة الشكية. وتستند أيضًا إلى التوقعات الجيدة وبشائر النجاح للإبستمولوجيا الطبيعية.

8- المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل

إن المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل الذي نقبله يقوم على وجهة نظر تتوسط بين طرفين فيهما قدر كبير من الإسراف والتطرف في الرأي. الأول هو المذهب الطبيعي الإبستمولوجي الثوري القائل بضرورة التخلي عن المشكلات التقليدية والمناهج التقليدية أيضًا في معالجة الإبستمولوجيا، والتحول بدلًا من ذلك إلى المشكلات التي تثيرها الدراسة العلمية للإدراك الإنساني، وتبني المناهج العلمية وحدها في حل هذه المشكلات. والطرف الثاني هو المذهب الإبستمولوجي النظري سواء في صورته التقليدية أو المعاصرة، والذي يبالغ أنصاره في قيمة النتائج الإبستمولوجية التي يتم التوصل إليها من غير الاستعانة بموارد العلم.

نحن لا نقبل الصورة المتطرفة من الإبستمولوجيا الطبيعية التي عرضها كورنبليث مثلًا في مقالته "في الدفاع عن الإبستمولوجيا المتطبعة"، التي طالب فيها بدراسة المعرفة دراسة علمية بوصفها ظاهرة طبيعية شأنها في ذلك شأن الألومنيوم. وإن تعجب فعجب أن تكون الدعوى إلى دراسة المعرفة باعتبارها جزءًا من العلم هي ذاتها دعوى فلسفية وليست علمية. زِدْ على ذلك أن تشبيه المعرفة بالألومنيوم ليس له ما يسوغه. إذ سيكون من السخف والمحال ألا نعول

على المناهج التجريبية عند دراسة الألومنيوم، وهذا على خلاف المعرفة التي تتطلب في بعض جوانبها بحثًا مفهوميًا.

ويتعذر علينا أن نجد أسبابا دقيقة للتفكير في أن المعرفة تشبه الألومنيوم "إن ما نبحث عنه في حالة الألومنيوم هو فهم تكوينه الفيزيائي. فنحن نريد أن نعرف من أي شيء يتألف، وكيف يتفاعل مع المواد الأخرى، ولماذا؟ وما الذي نستعمله من أجله؟ أما تحليلنا للمعرفة فإنه لا يتطلب تقريرًا عن تكوينها الفيزيائي، ومن المشكوك فيه أن يوجد شيء من هذا القبيل. ويجوز أن نبحث أيضًا عن تحليلات علمية لعمليات فيزيائية من قبيل انقسام الخلية. ولكن المعرفة ليست مادة مثل الألومنيوم أو عملية مثل انقسام الخلية"(88).

إن هذا التطرف في المذهب الطبيعي ناتج عن الرغبة في مطابقة الفلسفة بالعلم، والصواب في رأينا أن الفلسفة متميزة من العلم، وليست تابعة له تبعية مطلقة، وإنما الأحرى أنها تشكل أساسه العقلاني، وترسم له في مواضع غير قليلة طريقة السير. وهي تقف مع الدين جنبًا إلى جنب ليكونا بمثابة المنارة التي تهدي سفينة الفكر البشري في بحر تتلاطم فيه الأمواج. ولكي لا يقع في ظن القارئ أني أذهب بهذا القول مذهب الافتتان في التعبير، حسبي أن أشير إلى شيء واحد وهو ما يدور من جدل حول نتائج الهندسة الوراثية، الأمر الذي تطلب وجود مبحث فلسفي خاص هو الأخلاق البيولوجية Bioethics وهو مبحث يحظى بعناية بالغة من فلاسفة الأخلاق في وقتنا الحالي. وهنا نجد أن العلم النظري الخالص لا يقدِّم شيئًا لحل المشكلات الناشئة عن التطبيق السيئ لنظريات الهندسة الوراثية، مثل مشكلة الاستنساخ، وإنما الذي يقدِّم العون والإرشاد في هذا المجال هو الدين والفلسفة، والعلماء أصحاب الاهتمامات الأخلاقية التي تستمد في نهاية الأمر من الدين أو الفلسفة. وهذا يعني أننا لا نوافق كواين على القول بأنه لا توجد نقطة امتياز خارجية، ولا توجد فلسفة أولى. لأننا لو وافقنا على ذلك، لانتهى بنا الأمر إلى التسليم بأن العلم هو المصدر الوحيد للمعرفة، وأية فاعلية إنسانية تتميز من العلم ـ ويعنينا هنا الفلسفة ـ لن تقدم نفعًا يذكر في اكتساب المعرفة.

ويرى بعض فلاسفة العلم "أن الفلسفة ترشد جميع العلماء بصورة ضمنية عندما يعالجون الواقع، وأحيانًا كما كان الحال في الخلاف بين أينشتين وبور على تفسير ميكانيكا الكم، تصبح الاختلافات في الفلسفة ذات أهمية واضحة"(89).

والعلم ليس هو المصدر الوحيد للمعرفة، وإنما هنالك مصادر أخرى على رأسها الدين. والمعرفة في التصور الإسلامي تعتمد على مصدرين أساسيين هما: الوجود، والوحي، والعلم يقع في جانب الوجود. وقصر المعرفة على البحث التجريبي في العالم الفيزيائي يعتبر تضييقًا لمجال المعرفة ليس له ما يسوغه من ناحية، وينطوي على خطأ من ناحية أخرى؛ لأن العلم الفيزيائي نفسه يستند إلى أسس ميتافيزيقية.

وهنا نعاود النظر في السؤال الذي طرحناه في بداية البحث حول مدى شرعية النزعة العلمية، ونصوغه في تساؤلات أخرى من قبيل هل العلم قادر على تفسير كل شيء؟ وهل التفسير العلمي هو التفسير النهائي لطبيعة الكون والحياة؟ والجواب الذي نتفق فيه مع بعض فلاسفة العلم هو النفي؛ لأن العلم القادر على تفسير كل شيء هو العلم الكامل، وقدراتنا المعرفية البشرية المحدودة تجعل العلم التام بالنسبة لنا مستحيلاً. وقبل كل ذلك وبعده، فالعلم الكامل هو العلم الإلهي.

يقول نيقولاس ريشر N. Rescher (1928-): "إننا مجبرون على الاعتراف بأنه ليس العلم الحالي، ولا حتى العلم المستقبلي أو النهائي، هو الذي يصف الواقع وصفًا صحيحًا، وإنما الذي يفعل ذلك هو العلم المثالي ideal science الذي لن نحصل عليه في الواقع أبدًا طالما أنه يوجد في اليوتوبيا فحسب، وليس في هذه الحياة الدنيا"(90).

والحقيقة أنه لا يوجد خلاف كبير بين الفلاسفة على أن البحث التجريبي ملائم لحل بعض المشكلات الإبستمولوجية، ولكن الخلاف يدور حول السؤال: هل تبقى موضوعات إبستمولوجية للبحث الفلسفي المفهومي؟ إن الجواب الذي نراه على هذا السؤال يتفق مع جواب جولدمان القائل بوجود مجال للبحث

النظري يسبق البحث التجريبي في المعرفة. إن تحليل المفاهيم المعرفية مثل التسويغ والاعتقاد والصدق، وتحديد المبادئ المعرفية التي تحدد شروط الاعتقاد المسوغ، يحتاج إلى توضيح مفهومي conceptual clarification من النوع الذي تقدمه الإبستمولوجيا النظرية. وبالتالي نستطيع أن نميز في البحث الإبستمولوجي بين مرحلتين، نحدد في الأولى المبادئ العامة، مثل المبادئ المتعلقة بالإدراك الحسي أو الذاكرة أو غيرها من مصادر التسويغ.

ويمكن أن نضع مثلاً بسيطًا لمبدأ يتعلق بالدليل المرتبط بالإدراك الحسي على النحو التالي:

"بالنسبة لأية خاصية حسية (ق)، وأي شخص (س)، إذا بدا لـ (س) أنه يرى خاصية مثل (ق)، فإن (س) يكون مسوغًا في الاعتقاد بوجود شيء ما له الخاصية (ق)".

وتبعًا لذلك، فإن العبارة "يبدو أنه يرى شيئًا أحمر" تسوغ المرء في الاعتقاد بوجود شيء أحمر أمامه[91].

إذا نظرنا إلى نزعة الثقة في التسويغ على سبيل المثال، نجد أن صاحب هذه النزعة يقول إن الاعتقاد يكون مسوغًا إذا تمت صياغته عن طريق عملية إدراكية موثوقة. وهذا مبدأ معرفي عام يوضع في المرحلة الأولى، ولكن تحديد العمليات الإدراكية، التي تكون موثوقة بالفعل، أو إن شئت قل المبادئ المقيِّدة، يتطلب بحثًا تجريبيًّا يأتي في المرحلة الثانية. وجملة القول أن تحديد المبادئ العامة من عمل الإبستمولوجيا النظرية، أما وضع المبادئ المقيِّدة فيعد مسألة تجريبية.

وعلى خلاف الإبستمولوجيا النظرية، فإن المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل يسمح للإبستمولوجي أن يستعمل بحرية نتائج علم النفس الإدراكي، وعلم اللغة، وفسيولوجيا الأعصاب، وعلم الأحياء التطوري، وعلم الاجتماع المعرفي، ويتعين على الإبستمولوجي العناية بالدراسات التاريخية حول تاريخ اكتساب الناس لمعارفهم، والدراسات الاجتماعية المتعلقة بالطرق التي تنتشر بها

المعرفة في المجتمعات، والدراسات العصبية حول كيفية معالجة المخ للمعلومات. ويخطئ بعض الفلاسفة إذا ظنوا أنهم يستطيعون أن يقدموا لنا شيئًا ذال حول هذه الموضوعات وهم جلوس في مكاتبهم، ولكي تنجح هذه البحوث فإنها تتطلب عملاً تجريبيًا ومدخلاً علميًا، وهذا يمد في نهاية الأمر جسور الصلة بين الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى.

هوامش الفصل السادس

(1) Almeder, Robert., *Harmless Naturalism*., Chicago and Salle, Illinois: Open Court, 1st printing 1998, pp. 1- 2.

(2) نيلسون جودمان (1906-1998) فيلسوف أمريكي معاصر. كان أستاذا للفلسفة في جامعة هارفارد، وتأتي اسهاماته الأساسية في الإبستمولوجيا، والميتافيزيقا، وعلم الجمال. وفي كتابه الأول *بنية المظهر* 1951 استخدم الإجراءات الفنية في المنطق الصوري في حل المشكلات الإبستمولوجية، وتجلت في كتاباته الأخرى ميوله إلى مذهب الظواهر phenomenalism القائل بأن الموضوعات الفيزيائية يمكن ردها إلى خبرات حسية، وأن العبارات الخاصة بالموضوعات يمكن تحليلها في حدود عبارات ظاهرية تصف الخبرة الحسية. ويعترف جودمان بأنه من أنصار المذهب الاسمي naminalism الذي يعني في استعماله التقليدي أن الكليات ليست موجودات واقعية، وإنما هي مجرد تجريدات نستخلصها من استقراء الجزئيات وليس لها مقابل واقعي؛ ويعني في استعماله الحديث رفض الكائنات المجردة، سواء كانت كليات أو جزئيات، وبالتالي أشياء من قبيل القضايا والأعداد. وفي علم الجمال حاول البرهنة على أن العلاقة بين الصور وما تصوره، مثل العلاقة بين الكلمات وما تدل عليه، هي أمر اتفاقي. ومن أبرز مؤلفاته : *طرق بناء العالم* 1978، *وفي العقل ومسائل أخرى* 1984، *ودراسة الكيفيات* 1990.

(3) ويلارد فان أورمان كواين (1908 - 2000) فيلسوف أمريكي وَيُعَدّ من أعظم الفلاسفة أثرًا في فلسفة النصف الثاني من القرن العشرين وفي أيامنا الحالية. وليس أدل على ذلك من أن الفلاسفة المعاصرين يطوّر بعضهم أفكاره مثل ديفيدسون وبتنام، وتأتي النظريات الفلسفية عند بعضهم

الآخر كرد فعل لنظريات كواين، وفي طليعة هؤلاء يأتي تشومسكي وروورتي وسيرل. وتدور كتابات كواين في المقام الأول حول المنطق، وهو أعظم المناطقة بعد رسل بلا منازع، وفلسفة اللغة، والإبستمولوجيا وفلسفة العلم. وبعد حصوله على الدكتوراه عام 1932 سافر إلى فيينا وبراغ ووارسو، وهناك وقع تحت تأثير رودلف كارناب، ثم انتقد بعد ذلك أفكار دائرة فيينا والتجريبية المنطقية. وكان نقده لها في مقالته عقيدتان للتجريبية عام 1951 علامة فارقة في تحول الفلسفة التجريبية.

(4) سوزان هاك أستاذة الفلسفة في جامعة ميامي. تلقت تعليمها في جامعتي أوكسفورد وكمبردج، وعملت في عدة جامعات، ولها إسهامات مهمة في مجال فلسفة المنطق، والإبستمولوجيا.

وَقَدَّمت سوزان هاك نظرية في التسويغ الإبستمولوجي أطلقت عليها اسم Foundherentism التي اقترحنا ترجمتها بتعبير "نزعة وسط بين الأساس والاتساق".

(5) Haack, Susan, *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1998, pp. 118-119.

(6) Ibid., p. 119.

(7) Stich, Stephen., "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism", in Hookway, Christopher and Peterson, Donald (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press, 1993, p.2

(8) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، ص207ـ 208.

(9) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، التأمل الثاني، ترجمه وَقَدَّم له وعلق عليه د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1980، ص 95.

(10) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمه وقدم له وعلق عليه، د. عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1979، ص56.

(11) ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، ص 214.

(12) الأنا وحدية solipsism مصطلح مشتق من اللاتينية solus ipse، وهذا يعني حرفيًّا "الذات وحدها" ويعني بصورة أقل حرفية" أنا موجود وحدي" أو " أنا

واع وحدي". والأنا وحدية في معناها الحرفي صورة مثالية إلى حد بعيد تشك في وجود عالم مادي مستقل، وفي معناها الأقل حرفية صورة مادية إلى حد بعيد تجيز الوجود " الممكن" للعالم المادي، ولكنها من ناحية أخرى لا تؤيد وجود العقول الأخرى. وهناك تميز بين الأنا وحدية المتيافيزيقية (أو الأنطولوجية (ontological) solipsism metaphysical)، والأنا وحدية المنهجية methodological solipsism والأنا وحدية الإبستمولوجية epistemological solipsism. يؤكد القائل بالأنا وحدية المنهجية أنه يعتقد بالأنا وحدية بوصفها نوعًا ما من خطة منهجية، ويؤكد القائل بأنا وحدية الإبستمولوجية أنه يوجد "بيقين".

(13) Steup, Matthias, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New Jersey: Prentice Hall, 1996, pp. 177-178.

(14) Kornblith, Hilary, "Naturalistic Epistemology and Its Critics", *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 1, Spring 1995, p. 238.

(15) لقد انتقد بعض فلاسفة العقل في عصرنا تصور ديكارت للحالات الواعية على أنها يقينية. وها هو الفيلسوف الأمريكي جون سيرل (1932-) يقول بأن الحقيقة التي مؤداها أن الوعي له طريقة ذاتية في الوجود دفعت كثيرًا من الناس إلى افتراض أننا لابد من أن نملك نوعًا خاصًا من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية. وهذا ما فعله ديكارت عندما حاول البرهنة على أننا نملك يقينًا مطلقًا حول حالاتنا الواعية، وبالتالي فإن مزاعمنا حولها تكون غير قابلة للتصحيح incorrigible، بمعنى أنه لا يمكن تصحيحها بدليل إضافي. وهذا خطأ في رأي سيرل. صحيح أنه يوجد لا تماثل بين الطريقة التي أملكها للوصول إلى حالاتي الواعية، والطريقة التي تملكها للوصول إلى حالاتك الواعية، ولكن هذا لا يستلزم أنني لا يمكن أن أكون مخطئًا حول حالاتي الواعية. وعلى العكس يبدو لي، فيما يقول سيرل، أن الناس عادة ما يصدرون أحكامًا خاطئة حول حالاتهم الواعية الخاصة، فتراهم ينكرون أن الغيرة تمزقهم عندما تبدو غيرتهم واضحة لأي شخص يلاحظ سلوكهم، وتراهم يقولون إن لديهم قصدًا أكيدًا لفعل شيء ما عندما يكون من الواضح لأي ملاحظ خارجي أنهم

يفتقرون إلى مثل هذا القصد. ولكن كيف نخطئ حول حالاتنا العقلية الخاصة؟ الجواب عند سيرل أن مصادر هذا الخطأ تتمثل في خداع الذات، وسوء التفسير وغير ذلك. انظر:

Searle , John R. Mind, Language and Society: philosophy in the Real World, New York: Basic Books , 1999, p. 70.

(16) رودرك تشزم (1916 - 1999) فيلسوف أمريكي معاصر، يتميز بإسهاماته في الإبستمولوجيا والميتافيزيقا والأخلاق وفلسفة العقل، وكان يعمل أستاذًا في جامعة براون. وتظهر أعماله تأثرًا بالفيلسوف الألماني فرانز برنتانو، وكتب عنه عددًا كبيرًا من البحوث. ومن أهم مؤلفات تشزم: "الشخص والشيء: دراسة ميتافيزيقية" 1976 و"نظرية المعرفة" في ثلاث طبعات 1966، 1977، 1989، وكل طبعة منها تُعَدُّ كتابًا مختلفًا، و"المتكلم: مقال في الإشارة والقصدية" 1981، و"في الميتافيزيقا" 1989، و"نظرية واقعية في المقولات: مقال في الأنطولوجيا" 1996.

(17) Chisholm, Roderick, *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1977, p. 16F.

(18) Steup, Matthias, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 178.

(19) Chisholm, Roderick, *Theory of Knowledge*, 3rd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 1.

(20) Chisholm, Roderick, "The Nature of Epistemic Principles", *Nous*, 24, p. 210.

(21) Foley, Richard, "Naturalized Epistemology", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Supplement, Editor-in-chief Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference USA, 1996, p. 374.

(22) Gibson, R.F, "Quine on Naturalism and Epistemology", *Erkenntnis*, 27, 1987, p. 57.

(23) Quine, W.V., *Theories and Things*, 2nd printing, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 (1st printing 1981), p. 67.

(24) Ibid., p. 21.

(25) Ibid., p. 72.

(26) Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 126-127.

(27) Quine, W.V., *Theories and Things*, p. 72.

(28) Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996, p. 135.

(29) Quine, W.V., *Theories and Things*, p. 72.

(30) Quine, W.V., *From a Logical Point of View*, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, 1963 (1st ed. 1953), p. 41.

(31) Gibson, Roger F, "Quine on Naturalism and Epistemology", p. 60.

(32) Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 72.

(33) Gibson, Roger F, "Quine on Naturalism and Epistemology", pp. 60-61.

(34) Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 72.

(35) Steup, Matthias, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 181.

(36) Quine, W.V., *From a Logical Point of View*, p. 43.

(37) Bergstrom, Lars and Dagfinn Føllesdal, " Interview with Willard Van Orman Quine in November 1993 ", *Theoria*, 60, 1994, p. 193.

(38) Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, pp. 82-83.

(39) Quine, W.V., "Reactions", in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.), *On Quine: New Essays*, Cambridge University Press, 1995, p. 349.

(40) Quine, W.V, "Naturalism; Or, Living within One's Means", *Dialectia*, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 254.

(41) Quine, W.V., *Ontological Relativity and Other Essays*, p. 75.

(42) Quine, W.V, *Pursuit of Truth*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990, p. 19.

(43) Quine, W.V., *From Stimulus to Science*, Cambridge Massachuse tts, Harvard University Press, 1998, p. 16.

(44) Quine, W.V., "The Nature of Natural Knowledge", in Guttenplan, Samuel (ed.), Mind and Language, The Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 67-68.

(45) Kornblith, Hilary, "Naturalistic Epistemology and its Critics", p. 241.

(46) Kornblith, Hilary, "Naturalized Epistemology", in Dancy, Jonathan and Sosa, Ernest (eds.), *A Companion to Epistemology*, Blackwell, 1993, p. 298.

(47) Quine, W.V, "Naturalism; Or Living Within One's Means", p. 256.

(48) ستراوسون (1919 - 2006) فيلسوف ومنطقي إنجليزي حاصل على لقب سير، وكان عضوًا بارزًا في الاتجاه التحليلي المعروف باسم مدرسة أكسفورد أو فلسفة اللغة العادية. وله إسهامات بارزة في فلسفة اللغة، والمنطق وفلسفة المنطق، والميتافيزيقا، والإبستمولوجيا. ومن مؤلفاته: "مقدمة لنظرية منطقية" 1952، و"الأفراد: مقال في الميتافيزيقا الوصفية" 1959،

و"بحوث منطقية لغوية" 1971، و"الموضوع والمحمول في المنطق والنحو" 1974، و"النزعة الشكية والمذهب الطبيعي" 1985، و"التحليل والميتافيزيقا" 1992، و"الكائن والهوية" 1997.

(49) هيلاري بتنام (1926 - 2016) فيلسوف أمريكي عمل أستاذًا في جامعة هارفارد، وتكشف فلسفته عن تأثر بأفكار كواين وفتجنشتين وجودمان، وله نظريات متميزة في فلسفات اللغة والعقل والعلم والمنطق. ومن أبرز كتاباته "فلسفة المنطق" 1971، و"الرياضيات، والمادة، والمنهج: مقالات فلسفية، المجلد الأول" 1975، و"العقل، واللغة، والواقع، مقالات فلسفية: المجلد الثاني" 1975، و"المعنى والعلوم الأخلاقية" 1978، و"العقل والصدق والتاريخ" 1981، و"الواقعية والعقل" 1983 و"التمثيل والواقع" 1988، و"تجديد الفلسفة" 1992، و"الكلمات والحياة" 1994، و"البراجماتية: سؤال مفتوح" 1995، و "أخلاق من دون أنطولوجيا" 2002، و"الفلسفة في عصر العلم" 2012، و"المذهب الطبيعي، والواقعية، والمعيارية" 2016.

(50) Putnam, Hilary, Renewing Philosophy, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993, Preface.

(51) Strawson, P, Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy, Oxford University Press, 1992, p. 5.

(52) Gonzalez, Wenceslao, J, "P.F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of His Approach in the Theory of Knowledge", in Hahn, Lewis Edwin (ed.), The Philosophy of P.F. Strawson, The Library of Living Philosophers, Vol. xxvi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing 1998, pp. 337-338.

(53) Strawson, P.F, "Two Conceptions of Philosophy", in Barrett, Robert and Gibson, Roger (eds.), Perspectives on Quine, Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell, 1993, p. 310.

(54) Strawson, P.F, "Intellectual Autobiography", in Hahn, Lewis Edwin (ed.), The Philosophy of P.F. Strawson, p. 20.

(55) ريتشارد رورتي (1931 - 2007) فيلسوف أمريكي معاصر. تلقى تعليمه في جامعة شيكاغو، وحصل على الدكتوراه من جامعة ييل، ودرس في جامعة برنستون في الفترة ما بين 1961 و 1982 وهو العام الذي انتقل فيه إلى

جامعة فرجينيا. وبدأ رورتي حياته الفكرية فيلسوفًا تحليليًّا، ولكنه أصبح فيما بعد ناقدًا للتقليد التحليلي، وبخاصة مسائل الإبستمولوجيا والموضوعية والصدق. ويطور مع غيره من الفلاسفة رؤية للبراجماتية تعرف باسم البراجماتية الجديدة. وتغلب على كتاباته المناقشات النقدية لآراء الفلاسفة المعاصرين مثل كواين وديفيدسون وبتنام وسيرل ودريدا وهبرماس وغيرهم. ومن أبرز كتاباته "الفلسفة ومرآة الطبيعة" 1979 و"نتائج البراجماتية" 1982، و"الموضوعية، والنسبية، والصدق: بحوث فلسفية، المجلد الأول" 1991، و"مقالات في هيدجر وآخرين: بحوث فلسفية، المجلد الثاني" 1991، و"الصدق والتقدم: بحوث فلسفية، المجلد الثالث" 1998، و"الفلسفة والأمل الإنساني" 2002، و"الفلسفة بوصفها سياسة ثقافية: بحوث فلسفية، المجلد الرابع"، 2007.

(56) Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 225.

(57) Koppelberg, Dirk, "Why and How to Naturalize Epistemology", in Barrett, Robert, and Gibson, Roger, F (eds.), *Perspectives on Quine*, p. 205.

(58) See Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1st edition, 1995, p. 267.

(59) Maffie, James, "Recent Work on Naturalized Epistemology", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, October 1990, p. 284, and Maffie, James, "Naturalism and the Normativity of Epistemology", *Philosophical Studies*, 59, 1990, p. 333.

(60) Goldman, Alvin, *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986, p. 2.

(61) Kim, Jaegwon, "What is 'Naturalized Epistemology'?", in Tomberlin, J (ed.), *Philosophical Perspectives*, 2: Epistemology, Ridgeview Atascadero, CA, 1988, p. 391.

(62) Stich, Stephen, "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism", pp. 4-5.

(63) Van Fraassen, B.C., "Against Naturalized Epistemology", in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.), *On Quine*: New Essays, p. 82.

(64) Steup, Matthias, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, p. 183.

(65) See Kornblith, Hilary, "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory", *Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp. 597-612.

(66) Quine, W.V, "Reply to White", in Hahn, L.E. and Schilpp (eds.), The *Philosophy of W.V. Quine*, Illinois: Open Court, 3rd printing, 1988 (1st printing 1986), pp. 664-665.

(67) Goldman, Alvin, "Epistemic Folkway and Scientific Epistemology", in Kornblith, Hilary (ed.), *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press, 1994, p. 314.

(68) جلبرت هارمان، أستاذ الفلسفة في جامعة برنستون. وتأتي إسهاماته في فلسفة العقل والإبستمولوجيا والأخلاق. ومن أبرز مؤلفاته "التفكير" 1973، و"طبيعة المذهب الأخلاقي" 1977، و"تغير في وجهة النظر: مبادئ الاستدلال" 1986، و"النزعة الشكية وتعريف المعرفة" 1990، و"الاستدلال والمعنى، والعقل" 1999. و"تفسير القيمة، ومقالات أخرى في فلسفة الأخلاق"2000.

(69) Harman, Gilbert, *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986, p.7.

(70) ألفن جولدمان (1938-)، أستاذ الفلسفة في جامعة أريزونا، وتدور كتاباته في المقام الأول حول الإبستمولوجيا، وفلسفة العلوم الإدراكية، وفلسفة العقل. وأصدر حتى الآن خمسة كتب هي: "نظرية في العقل الإنساني" 1970 و"الإبستمولوجيا والإدراك" 1986، و"علاقات متبادلة: الفلسفة تلتقي بالعلوم الإدراكية والمعرفية" 1992، و"التطبيقات الفلسفية للعلم الإدراكي" 1993، و"المعرفة في عالم اجتماعي" 1999، و"سبل إلى المعرفة: الخاصة والعامة"، 2004، كما تضم قائمة مؤلفاته عددًا ضخمًا من البحوث والمقالات.

(71) Goldman, Alvin, "What is Justified Belief?", in Pappas, George (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 9.

(72) Almeder, Robert, *Harmless Naturalism*, pp. 78-79.

(73) فريد درتسكي (1932- 2013) فيلسوف أمريكي تتجلى إسهاماته في الإبستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة العقل، عمل أستاذًا للفلسفة في جامعة ستانفورد. ومن مؤلفاته "الرؤية والمعرفة" 1969، و"المعرفة واتباع المعلومات" 1981، و"تفسير السلوك" 1988، و"تطبيع العقل" 1997، و"الإدراك الحسي، والمعرفة والاعتقاد"2000.

(74) Almeder, Robert, *Harmless Naturalism*, pp. 79-80.

(75) Goldman, Alvin, I, "Precis and Update of Epistemology and Cognition", in Clay, Marjorie and Lehrer, Keith (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, 1989, p. 69.

(76) Ibid., p. 71.

(77) Ibid., p. 72.

(78) Goldman, Alvin, I, "Naturalistic Epistemology and Reliabilism", in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. xix, edited by peter A. French, theodore E. Uehling, Jr., and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame press, 1994, p. 306.

(79) Goldman, Alvin, I, "Precis and Update of Epistemology and Cognition", p. 73.

(80) Steup, Matthias, An Introduction to Contemporary Epistemology, p. 190.

(81) Kornblith, Hilary, "In Defense of a Naturalized Epistemology", in Greco, John and Sosa, Ernest (eds.), The Blackwell Guide to Epistemology, Blackwell, 1999, p. 161.

(82) Ibid., p. 161.

(83) Ibid., p. 162.

(84) Ibid., pp. 162-163.

(85) Ibid., pp. 163-164.

(86) Ibid., p. 164.

(87) Ibid., p. 165-166.

(88) Feldman, Richard, "Methodological Naturalism in Epistemology", in *The Blackwell Guide to Epistemology*, edited by Greco, John and Sosa, Ernest, p. 179.

(89) Trigg, Roger, *Rationality and Science*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell, 1999, p.82.

(90) Rescher, Nicholas, *A System of Pragmatic Idealism, Vol. 1, Human Knowledge in Idealistic Perspective*, Princeton: Princeton university press, 1992, p. 296.

(91) Feldman, Richard, "Methodological Naturalism in Epistemology", p.180.

الفصل

السابع

7

ماريو بونجي
في الفلسفة العلمية والمادية النسقية

"عندما نحلل خطأ فادحًا في العلم، نجد على الأرجح حشرة فلسفية"

Bunge, *Matter and Mind*, P, 253

لقد شهد تاريخ الفكر الفلسفي فلاسفة يدافعون عن العلم والعقل والعقلانية، وشهد أيضًا اتجاهات ومذاهب ترفع راية الفلسفة العلمية. والفيلسوف الذي أحدثك عنه يدخل في زمرة هؤلاء، ولكنه يمتاز عنهم، مع قلة قليلة، بأنه لا يتحدث عن الفلسفة العلمية من الخارج، وإنما يمارسها ممارسة العلماء، فهو فيلسوف عالم. كيف نميز الفلسفة العلمية من الفلسفة التأملية؟ وما الاختلاف بين الفلسفة الحقيقية والفلسفة الزائفة؟ وكيف نفرق بين العلم الحقيقي والعلم الزائف؟ وكيف تتصل الفلسفة بالعلم؟ وكيف تبنى الفلسفة النسقية؟ وما نوع الفلسفة التي تدعم تقدُّم العلم؟ تحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة، التي يلقيها الفلاسفة على أنفسهم ويلقيها بعضهم على بعض، من خلال النظر في الأصول العامة لفلسفة واحد من أبرز فلاسفة العلم في وقتنا الحالي.

1- **فيلسوف - عالم**

لم تكد الحرب العالمية الأولى تضع أوزارها، حتى احتفل الناس بوقف الدمار، والتقى غريبان وكان بونجي الثمرة الوحيدة لزواجهما. ولد ماريو أوجوستو بونجي في بوينس آيرس في الأرجنتين في 21 سبتمبر عام 1919

ولا يزال حيًّا يُرْزَق حتى كتابة هذه السطور. ونراه يستهل سيرته الذاتية "بين عالمين: ذكريات فيلسوف-عالم" 2016 بقوله: "أنا نتيجة من النتائج الكثيرة غير المقصودة للحرب العالمية الأولى (1914- 1918). وبالفعل أحسب أنني كنت متخيلاً خلال الاحتفال بالهدنة التي وضعت نهاية للمجزرة - الحرب العالمية الطويلة الدامية السخيفة غير الشائعة في التاريخ. وأغلب الظن أن والديّ - وإن كانا من خلفيات مختلفة جدًّا - التقيا بالمصادفة في فندق عدن في لافالدا، منتجع هضبة في قرطبة في قلب الأرجنتين، وذلك خلال أحد الاحتفالات بهذا الحدث الذي طال انتظاره"[1].

وكان بونجي طلعة في سنواته المبكرة، إذ استطاع أن يقرأ فيها بست لغات هي الأسبانية والانجليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية واللاتينية، وأضاف إليها فيما بعد اليونانية الحديثة والبرتغالية. وهذه المقدرة اللغوية المتعددة أثرت في تعليمه كأحسن وأشد ما يكون الأثر، فقد سمحت له أن يقرأ الأعمال الكلاسيكية وأفضل ما في الكتابات الحديثة في لغاتها الأصلية. وحررته أيضًا من الاعتماد على الأحكام الأيديولوجية حول ما يترجم أو ينشر بالأسبانية. وكانت الأرجنتين في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي مجتمعًا مغلقًا أكثر من كونها مجتمعًا

مفتوحًا. وكانت تسيطر عليها سياسة الجناح الأيمن، وأيدت الأرجنتين فاشية هتلر، وحافظت على علاقات دبلوماسية مع ألمانيا حتى عام 1944 [2].

وعندما كان بونجي يتلقى تعليمه، كانت الفلسفة الأرجنتينية، وبالفعل معظم الفلسفة الأمريكية اللاتينية، تهيمن عليها المدرسية والتوماوية الجديدة، بالإضافة إلى الفينومينولوجيا، وصور منوعة من المثالية، بما في ذلك الهيجلية [3]. ولم يأخذ الفلسفة عن معلم وإنما عَلَّمَ نفسه.

وفي عام 1943 بدأ بونجي العمل في مشكلات الفيزياء النووية والذرية تحت إشراف جويدو بك Guido Beck (1903-1988)، المهاجر الأسترالي وتلميذ هيزنبرج، وأول مَن اقترح وجود البوزيترون، وهو المعلم الذي شكره بونجي لأنه "علمني أن لا أسمح للسياسة أن تجد لها سبيلاً على علمي" [4]. وحصل بونجي على درجة الدكتوراه في عام 1952 من جامعة لابلاتا بأطروحة عن كينماتيكا الإلكترون النسبي (ونشرت في عام 1960). وفي هذه الفترة نشر مجموعة من البحوث عن مشكلات في ميكانيكا الكم [5].

وفي أوائل الخمسينيات من القرن الماضي عمل بونجي مدة نصف عام مع ديفيد بوم David Bohm. وفي عام 1956 عين بونجي، الذي أصبح رافضًا لتقرير بوم عن ميكانيكا الكم، أستاذًا للفيزياء النظرية في جامعتي بوينس آيرس ولابلاتا. وفي عام 1957 نال كرسي فلسفة العلم في جامعة بوينس آيرس. وفي عام 1963 قرر الرحيل من الأرجنتين بسبب الظروف السياسية المضطربة اضطرابًا عنيفًا. وبعد أن أنفق عدة سنوات وهو أستاذ زائر في الولايات المتحدة والمكسيك وألمانيا، استقر به المقام في كندا عام 1966 ليعمل أستاذًا في جامعة ماكجيل.

بونجي فيلسوف عالم غزير الإنتاج، شأنه في ذلك شأن صديقه الفيلسوف الألماني الأمريكي نيقولاس ريشر. وقد أتيحت لبونجي حياة عقلية طال أمدها حتى أمسك فيها بالقلم ما يقرب من ثمانين عامًا، وكتب أكثر من خمسين كتابًا وخمسمائة بحث علمي وفلسفي. ومن أبرز كتبه أسس الفيزياء 1967، وفلسفة

الفيزياء 1973، ورسالة في الفلسفة الأساسية 8 مجلدات 1974-1989، وفلسفة العلم، في مجلدين 1998، والمادة والعقل: بحث فلسفي 2010، والفلسفة الطبية: مسائل مفهومية في الطب 2013، ومارس العلم على ضوء الفلسفة 2017. وقام بتحرير مجموعة كتب حول ميكانيكا الكم ومنهجية العلم. وترجمت كتبه إلى لغات كثيرة غير الانجليزية، وألف بلغات أخرى غير الانجليزية أيضًا. وأما بحوثه فقد نشرت في مجلات رائدة في مجالات الفلسفة، والفيزياء النظرية، وفلسفة العلم، والكيمياء، وعلم الأعصاب، وعلم الإدراك، والرياضيات، وعلم النفس، وعلم الاجتماع.

وعلى خلاف كثير من الفلاسفة الأحياء، لا تشغل كتابات بونجي الفلاسفة فحسب، وإنما تشغل العلماء والباحثين في فروع معرفية أيضًا. وأنت تلحظ ذلك في الدراسات النقدية حول فلسفته، التي يجتمع فيها الفلاسفة، وعلماء الفيزياء، وعلماء الأحياء، وعلماء الاجتماع، والمناطقة، وعلماء الإدراك، وعلماء الاقتصاد، وعلماء الرياضيات(6).

وبونجي فيلسوف مجدد، حظ الابتكار في فلسفته أكثر من حظ التقليد، وهو دقيق الفكر، صارم الرأي، نافذ البصيرة، مناضل في بسط الأفكار التي يرى أنها صحيحة ونافعة ونقد الأفكار التي يرى أنها خاطئة وضارة، وهو قبل كل هذا وبعد كل هذا واسع المعرفة. انظر فحسب إلى سعة المعرفة، تجدها واضحة عند مناقشة أى فكرة، وهنالك تتسع الرؤية لديه بحيث يورد في فقرة واحدة، مثلاً، أفكار أويلر، ونيوتن، وفاراداي، وماكسويل، وكلوسيوس، وبولتزمان، وطمسون، وأرنيوس، وبرزيليوس، وافوجاردو، وبرنار، وداروون، ورامون ى كاجال(7). ويختصر في فقرة أخرى آراء بيرس، وجيمس، وديوي، ونيتشه، ودلتاي، وزيمل، وجودمان، وروورتي، وبتنام(8).

أشار كواين في سيرته الذاتية الوقت في حياتي إلى المؤتمر الفلسفي الأمريكي الجنوبي الذي عقد في سانتايجو في تشيلي عام 1956، والشيء الوحيد حول المؤتمر

الذي رأى كواين أن يسجله هو الملاحظة القائلة: "كان نجم المؤتمر هو ماريو بونجي، الشاب الأرجنتيني الناشط الواضح صاحب الخلفية الواسعة والاهتمامات الفكرية الواسعة رغم أنها عنيدة. ويبدو أنه قد أحس بأن واجب تقديم أمريكا الجنوبية على المستوى العلمي والفكري الشمالي اعتمد على قدرته على تحمل المسئوليات. وتدخل تدخلاً فصيحًا في مناقشة كل بحث تقريبًا"[9].

لقد اتيحت لبونجي معارف علمية وفلسفية لم تتح لكثير غيره من الفلاسفة، وتراه يكتب وكأنه قد قرأ كل شيء. وأحسب أنه حقيق بقول المتنبي:

أَنَامُ مِلْءَ جُفُوْنِي عَنْ شَوَارِدِهَا وَيَسْهَرُ الخَلْقُ جَرَّاهَا وَيَختصِمُ

حصل بونجي على ست عشرة دكتوراه فخرية ومجموعة من الجوائز، وهو مؤسس جمعية الفلسفة الدقيقة Society for Exact Philosophy (SEP) في مونتريال عام 1970، ومؤسس مشارك لثلاث جمعيات علمية أخرى، وزميل الجمعية الملكية في كندا، وهو الفيلسوف الوحيد، بعد رسل، الذي أصبح زميلاً للجمعية الأمريكية لتقدم العلم في عام 1984. ونراه يختم سيرته بين عالمين بهذه العبارة: "إذا جاز لي أن أتفاخر: برتراند رسل وأنا الفيلسوفان الوحيدان في لوحة شرف العلم التي دونتها الجمعية الأمريكية لتقدم العلم. وهذه هي المجموعة المهمة من العلماء الأكثر شهرة في المائتى عام الماضية. ووضعتنى بين ريتشارد فينمان وثيودوسيوس دوبزونسكي، وهو أمر ربما يظهر فقط عدم التوافق بين الشهرة والجدارة"[10].

2- دفاع عن مشروع التنوير

وإذا كان بونجي يمتاز بشيء في حياته، وفيما أنتج من علم وفلسفة، فإن أخص ما يمتاز به هو محاولة العمل على زيادة التفاعل بين الفلسفة والعلم، وهي المحاولة التي استهلّ بها حياته العقلية وظلت ديدنه حتى الآن. وأنت تراه يقول: "عندما بدأت في أخد الحياة مأخذ الجد، وكان ذلك في سن السادسة عشر تقريبًا، أحسست بحب في وقت واحد للفلسفة والعلم - بهذا الترتيب - وحاولت أن أزيد

تفاعلهما منذ ذلك الحين. ومثلما عَبَّرْتُ عن الأمر في محاضرتي الافتتاحية كأستاذ لفلسفة العلم في جامعة بوينس أيرس، فقد حاولت أن أتفلسف بطريقة علمية وأتناول العلم بطريقة فلسفية. وقادني التناول الفلسفي للعلم إلى إعادة صياغة بعض النظريات العلمية في الشكل البدهي، الذي يجبر المرء على التركيز على المفاهيم والقضايا المهمة جدًّا في مجال الدراسة، بالإضافة إلى اكتشاف مصادر ممكنة للمشكلة... وقادني التناول العلمي للمشكلات الفلسفية إلى البحث عن الدافع والتأييد في العلم اليوم. ولا توجد عندي فلسفة خالدة"[11].

ولو أنك تعمقت في أصول فلسفة بونجي، لوجدت أن الركيزة الأساسية التي تستند إليها هي مشروع التنوير Enlightenment الذي بدأ في القرن السابع عشر، وازدهر في القرن الثامن عشر. "قَدَّمَ لنا التنوير معظم القيم الأساسية لحياة متحضرة معاصرة، مثل الثقة في العقل، والرغبة في البحث الحر، والمساواة بين البشر. وبطبيعة الحال، لم يفعل لنا التنوير كل شيء: إذ لا تستطيع حركة اجتماعية واحدة أن تفعل أى شيء لكل الأجيال القادمة... على سبيل المثال، لم يتوقع التنوير مساوئ التصنيع، وأخفق في التأكيد على السلام، وبالغ في الفردية، وأثنى على التنافس على حساب التعاون، ولم ينجح نجاحًا كافيًا في الإصلاح الاجتماعي، ولم يهتم بالمرأة أو المتخلفين اهتمامًا كبيرًا. ومع ذلك، أنجز التنوير الأدوات المفهومية والأخلاقية، وأثنى عليها ونشرها ليتقدم متجاوزًا ذاته[12].

يرى بونجي أن أفضل معرفة، وإن شئت الدقة، قل المعرفة الحقة، يمكن أن نحصل عليها عن العالم الطبيعي والاجتماعي هي التي يأتي بها العلم، وأن هذه المعرفة العلمية هي الأساس الوحيد للتقدم الاجتماعي والسياسي والشخصي. وانطلاقًا من هذه النزعة العلمية المسرفة، وَجَّهَ بونجي سهام نقده إلى الاتجاهات الفلسفية والحركات الأكاديمية والقوى الاجتماعية التي تحاول النيل من السلطة الفكرية للعقل أو تحاول إضعاف السلطة الفكرية للعلم. وسوف نورد أولاً بعض الاقتباسات الموجزة التي تكشف عن هذا الاتجاه النقدي، وبعد ذلك نتناول بعض الانتقادات بشيء من التفصيل.

1 - علم اجتماع جديد للعلم

"أي شخص لديه خلفية علمية ملزم بأن يعتبر معظم الإنتاج الحالي في هذا المجال صورة كاريكاتورية بشعة للبحث العلمي"[13].

"وعلم الاجتماع الجديد للعلم هذا مبتلى بالسلوكية والبراجماتية. ونحن نعرف من تاريخ علم النفس أن السلوكية كانت كفيلة لسطحية سيكولوجية لأنها أهملت العمليات العقلية... ونعرف من فلسفة العلم أن (البراجماتية) لا تفسر البحث العلمي لأنها تقلل من شأن دور النظرية، وتطابق المعنى بالإجرائية والصدق بالفاعلية (أو الكفاءة). ولا عجب أن يكون علم الاجتماع الجديد للعلم سطحي على نحو مميز"[14].

2 - الفينومينولوجيا

"توصف بالنزعة الروحية spiritualism والذاتية subjectivism بالإضافة إلى الفردية individualism (الأنطولوجية والمنهجية معًا) ونزعة المحافظة – الأخلاقية والسياسية... وليست مرشدًا لأي سياسة اجتماعية غير القانون والنظام"[15].

3 – النظرية النقدية

"عندما ترفض النظريات النقدية التناول العلمي للمسائل الاجتماعية، فإنها تعترض سبيل فهم هذه المسائل بالإضافة إلى أى محاولات لفهمها بطريقة عقلانية ومن ثم بطريقة فعالة"[16].

4 - علم الاجتماع التاويلى

"يعوق الملاحظة الموضوعية، والقياس، والنموذج الرياضي في الدراسات الاجتماعية. وبالإضافة إلى ذلك فإن هذا المجاز ليس كافيًا على نحو مثير للشفقة، ما دامت الجماعات الاجتماعية لا تملك خصائص تركيبية ولا دلالية

ولا فونولوجية ولا أدبية. ويرجع شيوعه إلى أنه لا يتطلب بحثًا تجريبيًا ولا نموذجًا رياضيًا"[17].

5 - **السلوكية**

"عندما يتخلص السلوكي من الدافع، والشعور والتصور، بوصفها تصورات غير مرغوبة، نراه يقدم تقريرًا سطحيًا، ومن ثم غير تنويري للسلوك، وهو أشبه شيء بفيلم صامت من دون عناوين"[18].

6 - **النظرية النسوية الجذرية**

"تود أن تقوض أساس العلم، ولا ترغب في تقدُّمه. وبهذه الطريقة تمارس إساءة مزدوجة لفكرة النسوية"[19].

7 - **الحركة الرومانسية الجديدة**

"بدأت بفينومينولوجيا هوسرل، وتبعتها وجودية هيدجر، وبلغت الذروة في ما بعد الحداثة والحركة المقاومة للعلم والمقاومة للتكنولوجيا المعاصرة. وبعض الأسماء المعروفة جيدًا في هذه الحركة هي شبنجلر، وألتوسير... وجادامر، وفوكو، ودريدا... ولاتور... ويشترك (هؤلاء) في معظم أو كل السمات الرومانسية بصورة نموذجية وهي: (1) عدم الثقة في العقل، وعدم الثقة في المنطق والعلم خاصة. (2) الذاتية أو المذهب القائل إن العالم هو تمثيلنا. (3) النسبية أو نفي وجود الحقائق العامة. (4) تسلط أفكار الرمز، والأسطورة، والمجاز، والبلاغة. (5) التشاؤم، أو إنكار إمكانية التقدم، والتقدم في مسائل المعرفة على وجه الخصوص"[20].

لم يكن بونجي ككثير من الفلاسفة يبسط وجهة نظره ويقيم عليها الدليل فحسب، وإنما كان صاحب نزعة نقدية أيضًا. وما أعرف أن أحدًا جادل الذين يخالفونه في الرأي كما جادل بونجي، وما أعرف أن فيلسوفًا هاجم المبعدين عنه

والمقربين إليه كما فعل بونجي. "لقد انتقدت الآراء التي بدت لى خاطئة تمامًا مثل الذاتية [subjectivism مذهب يرد كل شيء إلى الذات سواء في الميتافيزيقا أم المعرفة أم الأخلاق ونحو ذلك [أو ضارة مثل الحدسية intuitionism. ولكن حاولت أيضًا أن أصقل المعادن النفيسة وأضفي عليها لمعانًا مثل الواقعية والمادية والنسقية والمذهب الإنساني، وحولتها من آراء معزولة إلى عناصر دقيقة وراسخة الأساس في أنساق (نظريات) متسقة داخليًا وخارجيًا. وكنت أيضًا فيلسوفًا مناضلاً بدلاً من أكون شاهدًا وشارحًا هادئًا؛ لأنني أعتقد أن الفلسفة يمكن أن تكون مفيدة أو ضارة، وأنه حتى ألعاب العقل المحايدة بوضوح وغير المؤذية مثل الألعاب الشاحبة في التحليل اللغوي وفي الدراسات الاجتماعية، تكون ضارة في صرف الانتباه عن المسائل الملتهبة. وحتى أصحاب الدجل الخطير مثل هيجل ونيتشه يستحقون عناية أكثر من ڤتجنشتين وأتباعه؛ لأن الأولين عالجوا بعض المسائل المهمة، وإن كانت معالجة بطريقة خاطئة، على حين أن الأخير لعب فقط بالكلمات. والأخطاء المهمة جديرة بالاحترام أكثر من الأحاجي التافهة أو اللغو الطنان. على سبيل المثال، كانت الحدسية عند هنرى برجسون خاطئة، ولكنه ربطها بمشكلات مهمة وكتبها بصورة جيدة وكان أمينًا. وهذه الملامح في فلسفته تفسر السبب في أنه كان مشهورًا في عصره، والسبب في أن رسل عُنَيَ ببرجسون عناية شديدة، على حين لم يبدد وقتًا في نقد إدموند هوسرل وفصيلته"[21].

وبونجي ناقد أيضًا للفلاسفة الذين يرغبون عن معالجة التصورات الحديثة للمادة والواقع، ويتأملون في ميتافيزيقا العوالم الممكنة، وهم بذلك في رأيه يمارسون ألعابًا منزلية بدلاً من معالجة المشكلات الجادة. "حظيت المادة باهتمام أساسي، تحت أسماء مختلفة، من كل الأنساق الأنطولوجية (الميتافيزيقية)، وحتى من الأنساق التي تنكر وجودها. وعلى نحو قابل للجدل كل العلوم الواقعية (التجريبية) لا تدرس إلا الكائنات العينية (المادية)، من الفوتونات إلى الصخور إلى الكائنات الحية إلى المجتمعات. ومع ذلك احتال معظم الفلاسفة المعاصرين لتجاهل المفاهيم الحديثة للمادة. والسبب في هذا في جانب منه أن كثيرًا من

الميتافيزيقيين، تحت ريادة سول كريبكى وديفيد لويس، فَضَّلوا التأمل حول عوالم ممكنة بسيطة مفهوميًا بدلاً من دراسة العالم المادى غير المرتب. (وتصورهم للإمكانية فقير جدًا، إلى درجة أنه لا يميز حتى بين الإمكانية المفهومية والفيزيائية). والشيء الذي لا يثير الدهشة أن تخيلاتهم، مثل تخيل الأرض التوأم الجافة، لم تساعد العلم، وَدَعْ عنك التكنولوجيا أو السياسة. ولم ينجحوا إلا في صرف الانتباه عن المشكلات الجادة، المفهومية والعملية معا. وبصورة معبرة، لقد تفادوا بحذر التأمل حول بدائل ممكنة لعالمنا الاجتماعي المثير للشفقة إلى حدٍّ ما. وكانت فلسفاتهم مجرد ألعاب صالة"[22].

وبونجي ينقد الوجودية والنسوية والنظرية النقدية وما بعد الحداثة على أساس أن فلاسفة هذه الاتجاهات لم يحلوا أي مشكلات فلسفية، ولا تزيد عباراتهم عن أن تكون إما عبثية أو تافهة. "يحاول كل دارس جاد، في أي مجال، أن يفكر تفكيرًا صحيحًا، أعنى بصورة واضحة ومتسقة. وهذا هو السبب في أن الفلسفات العقلانية تدعم البحث. وعلى العكس، الألعاب البهلوانية اللفظية عند هيدجر، ودريدا، وجيل دولوز، وجياني فاتيمو، وجوليا كريستيفا، ولوسى أريجاري، ومن سايرهم إما عبثية أو تافهة"[23]. على سبيل المثال أصبح هيدجر مشهورًا لأنه كتب عبارات خالية من المعنى مثل"الزمان هو نضج الزمانية" و"الكلمة هي بيت الوجود"، وسلك جاك دريدا الطريق ذاته عندما قال: "لا شيء خارج النص"، *rien hors du texte* وهي الرؤية الفرنسية لجملة هيدجر"لا توجد أشياء وتصبح إلا في الكلمة، وفي اللغة" "Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge" ("Things are and become only in the word, in language.")[24].

ويرى بونجي أن هذه الفلسفات العبثية والتافهة لا ترضي إلا الذين يجدون رزقهم في تدريسها، والسذج الذين يرونها عميقة جدًا ما دامت غير مفهومة، والكسالى الذين لا طاقة لهم بالمناقشة العقلانية.

وبونجي ناقد أيضًا للعناصر غير المقبولة لديه حتى في الفلسفات التي يتفق معها في بعض الجوانب، فتراه ينقد الوضعية المنطقية، وبوبر، وكواين مثلاً. ويرى أنه رغم أن كواين كتب عن الأنطولوجيا طوال حياته العقلية، فإن الأنطولوجيا لديه لم تكن "شاملة": "لم يقم كواين أبدًا بصياغة أنطولوجيا دقيقة وشاملة تضع مخططًا للسمات البارزة للأشياء التي تؤلف عالمه. وهذا هو السبب في أن كل آرائه الفلسفية، مثل آراء ڤتجنشتين، اكتسبت شعبية عاجلة: لأنها تأتي في جرعات صغيرة، وتم التعبير عنها بطريقة لافتة للنظر، علاوة على كونها متطرفة، وبالتالي أصيلة رغم كل شيء"[25].

وينقد بونجي وجهة نظر بوبر الأنطولوجية والخلقية وقوله بالثنائية: "كان كارل بوبر أداة في قتل الوضعية المنطقية. وأثنى على العقلانية وملاحقة المعرفة. ولكنه رفض المحاولة الفعلية لتوضيح مفاهيم المعنى والتفسير، التي من دونها من المستحيل استعمال الرياضيات في العلم. ولا يملك بوبر أنطولوجيا تتجاوز الفردية (أو الذرية أو الاسمية) التي جعلت الهندسة الاجتماعية مستحيلة، رغم أنه وافق عليها. وقيم بوبر النظرية بقصد اعتبار الملاحظة والقياس والتجربة وسائل فقط لاختبار الفروض. وبالغ في تقدير النقد، وبخس قدر الاكتشاف والاستقراء، وليس لديه استعمال لدليل إيجابي، وليس لديه أخلاق تتجاوز نصيحة عدم الإيذاء عند بوذا وأبيقور وأبقراط"[26].

قَدَّمَ بوبر وجون إكلس تصورًا لطبيعة العقل يعرف باسم مذهب التفاعل interactionism. ومذهب التفاعل في جانب منه يُعَدُّ نوعًا من الثنائية عندما يقرر أن العقل والجسم كائنان مختلفان يتفاعل أحدهما مع الآخر، ويؤثر أحدهما في الآخر مع أنهما ينتميان إلى عوالم مختلفة. ولكن مذهب التفاعل في جانب منه ليس نظرية ثنائية dualistic في العقل وإنما نظرية تعددية pluralistic، وذلك لأنها لا تقوم على افتراض ميتافيزيقي بوجود نوعين من الواقع، وإنما تفترض أن الطبيعة تنقسم إلى ثلاثة عوالم أنطولوجية يتفاعل الواحد منها مع الآخر:

العالم 1 هو عالم الأشياء الفيزيائية مثل النباتات والحيوانات، والأحجار والنجوم، وعناصر الطبيعة وصور الطاقة الفيزيائية.

العالم 2 هو عالم الخبرات الذاتية والظواهر العقلية والنفسية. وهو عالم الوعي والإحساس من قبيل المشاعر، والأفكار، والانفعالات، والإدراكات الحسية، والملاحظات، والأحكام.

والعالم 3 هو عالم منتجات العقل البشري مثل اللغة، والأساطير، والنظريات العلمية، والروايات، والأعمال الفنية. وهذا العالم من صنعنا نحن. ويقول بوبر: "إحدى إطروحاتي الرئيسية هي أن أشياء العالم 3 يمكن أن تكون أشياء واقعية"[27].

"يوجد كثير من موضوعات العالم 3 في صورة أجسام مادية، وتنتمي بمعنى ما إلى كل من العالم 1 والعالم 3. والأمثلة على ذلك هي التماثيل، واللوحات، والكتب، سواء كانت مكرسة لموضوع علمي أم مكرسة للأدب. فالكتاب شيء فيزيائي، ومن ثَمَّ ينتمي إلى العالم 1، ولكن ما يجعله منتجًا مهمًا للعقل البشري هو "محتواه": ذلك الذي يبقى ثابتًا في النسخ والطبعات المختلفة. وهذا المحتوى ينتمى إلى العالم 3 "[28].

وقل مثل ذلك عن حاملة الجرة لمختار، فهي شيء فيزيائي ينتمي إلى العالم 1 بوصفها قطعة من الجرانيت، غير أن الذي يجعل هذا الشيء عملاً فنيًا من أعمال الإبداع البشري هو بنيته أو صورته بوصفه تمثالاً. وبصورة مماثلة تنتمي قصيدة شوقي الهمزية النبوية (التي مطلعها ولد الهدى) إلى العالم 3 بوصفها إبداعًا شعريًا بالإضافة إلى أنها تنتمي إلى العالم 2 بوصفها نمطًا من الإدراك السمعي والمشاعر لدى المستمعين. وينتمي الانفعال، مثل الغضب، إلى العالم 2، ولكن الغضب ينتمي أيضًا إلى العالم 1 إذا نظرنا إليه من جانب متلازماته العصبية.

وأنت ترى إذن أن بعض موضوعات العالم1 هي تجسيد لموضوعات العالم 2 والعالم 3. وهذا التجسيد هو إظهار التفاعل بين العوالم. ويحدث التفاعل بين

العالم 3 والعالم 1 داخل المخ في العالم 2 على مستوى الخبرات الذاتية والحالات العقلية.

على أن بونجي ينقد دفاع بوبر عن ثنائية العقل والجسم في غير موضع من كتاباته. "سمى بوبر نفسه واقعيًا، ولكن بسبب رفضه للمادية، ارتكب انحرافات عديدة عن الواقعية أو شَجَّعَ على هذه الانحرافات. وبالفعل زعم أن عالم الأفكار الذي سماه "العالم 3"، هو عالم واقعي بالضبط مثل العالم الفيزيائي، أو "العالم 1"، و"عالم" الحوادث العقلية... وبالتالي دافع عن ثنائية العقل والجسم... وكتب عن "معرفة من دون الذات العارفة"... وعندما فصل العقل من الجسم، كان عليه أن يسلم بإمكانية الباراسيكولوجيا [علم نفس الظواهر الشاذة]، ومن ثَمَّ الطرق الخارقة للمعرفة مثل التخاطر "telepathy" والاستبصار "precognition"(29).

كتب رسل تاريخًا للفلسفة الغربية، وكان تاريخًا نقديًّا حظي بشيء من الذيوع بين العلماء، وسر ذلك أن رسل ينظر إلى الفلسفة بنظرة علمية، ولكن الفلاسفة لم يتقبلوا هذا النقد بقبول حسن لأن حكمه كان قاسيًا على الظلامية. ويسير بونجي في هذا الاتجاه ويعرض عينة من الفلسفات يرى أنها فلسفات زائفة. وإذا كانت الفلسفة الحقة هي محبة الحكمة، فإن الفلسفة الزائفة هي كراهية الحكمة في رأى بونجي، وذلك بسبب احتقارها للمعرفة وخوفها منها وبغضها لها. وها هي عينة من الفلسفات الزائفة كما ينظر إليها(30):

المدرسة	الممثلون	العيب الأساسى
الشكية الجذرية	سكستوس، وفيرآبند	عقيمة
مذهب الظواهر	هيوم، وكانط، والوضعية	سطحى
الكلية	هيجل، والجشطلتية	معادية للتحليل
المثالية الموضوعية	أفلاطون، وليبنتز، وهيجل	أولية
المثالية الذاتية	باركلى، وفشته، وهوسرل	لاواقعية
الكانطية الجديدة	دلتاى، وريكرت، وكاسيرر	غير علمية
الحدسية	برجسون، وهوسرل، وشيلر	لاعقلانية
اللاعقلانية	المذهب الحيوى، وما بعد الحداثة	انتحارى

المدرسة	الممثلون	العيب الأساسي
الماركسية المبكرة	ماركس، وإنجلز، وبليخانوف	غير دقيق
الماركسية الرسمية	لينين، والأساتذة السوفيت	دوجماطيقية
نزعة اللغز	الأديان، وياسبرز، وماكجين	لاعقلانية
الفلسفة اللغوية	فتجنشتين، ورايل، وأوستن	سطحية
العوالم الممكنة	كربكي، وديفيد لويس	هاربة
ما بعد الحداثة	هيدجر، ودريدا، ودولوز	عبثية
البراجماتية	نيتشه، وبيرس، وديوي	منفعية
النظرية النقدية	أدورنو، وهوركهايمر، وهابرماس	غير علمية

وَتُعَدُّ الفلسفة السيئة عقبة كأداء أمام تقدم العلم. وإذا نظرت إلى عيوب بعض المذاهب والاتجاهات الفلسفية، تجد أنها منطقية، وأنطولوجية، وإبستمولوجية، وأخلاقية. العيوب المنطقية هي الضبابية المفهومية والاستدلال الباطل. والفردية، والكلية هي الفلسفات المتهمة أنطولوجيًّا. والأخطاء الإبستمولوجية هي الذاتية، والأولية، والبراجماتية، واللاعقلانية[31].

وأنت تلاحظ معي أن فلسفة بونجي تمتاز ببعض الخصائص من قبيل كونها علمية، ومادية، ونسقية، وإنسانية، وواسعة الأفق، ونقدية، وجادة صارمة. وها هو يحدد بعض المزايا لعمله الفلسفي، التي هي سمات لشخصيته، ويمكن أن تكون مرشدة وملهمة للباحثين الشبان، على النحو التالي[32]:

1- حب الاستطلاع الواسع.

2- الاهتمام بالصور الكبرى الموحدة بدلاً من الاهتمام بالتفاصيل المتباينة.

3- إخلاص الولاء للعقلانية، والواقعية، والمادية، والنسقية، وعدم المبالاة بالمشكلات الصغرى، والترفع عن الأعمال التي تنتج لمجرد كسب المال، وشجب العلم الزائف.

4- البحث عن الحق والعدل.

5- الاهتمام بالدقة وعدم المبالاة بالحساب، ومن ثَمَّ الكمبيوتر أيضًا.

6- استشارة الخبراء.

7- مواصلة الاطلاع على الجديد في العلم، عن طريق الاطلاع بانتظام على المجلات العلمية مثل Nature، وScience، و American Sociological Review.

8- تجاهل معظم الأحجار في طريقي: الذين ينتحلون آراء غيرهم، والحكام الجهلاء، والنقاد الحاقدين، الذين يقومون على إدارة الجامعة ولا يبالون بالتفوق والتميز الأكاديمي.

9- الالتزام بالمنظمات العامة المهمة، مثل الجمعيات العلمية، وعدم المبالاة بتولى المناصب الإدارية مثل رؤساء الأقسام.

10- احترام السلطة الشرعية واحتقار العلماء والمفكرين المستأجرين.

3- إسهامات بونجي العلمية والفلسفية

بونجي مؤمن بالعلم، وبالعلم الذي يقدم أفضل معرفة نملكها، وهذه المعرفة هي الأساس الصحيح للفعل الاجتماعي والسياسي. ومعنى هذا أن العلم لديه هو السبيل الوحيد إلى التقدم البشري في مجالات الأخلاق والسياسة والحياة الاجتماعية. وهو بعد هذا كله فيلسوف عالم يتحدث في الفيزياء والأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع وتاريخ وفلسفة العلم حديثًا لا يكاد يباريه فيه أحد من معاصريه. وإسهاماته في هذه المجالات واضحة، وحسبي الإشارة إلى بعضها. خذ الفيزياء أولاً، واستمع إليه وهو يقول: "أعتقد أن إسهامي الأساسي في الفيزياء جاء في كتابي **أسس الفيزياء** الذي كان له دافع فلسفي قوي، ألا وهو محاولتي إثبات، وليس مجرد تقرير، أن النظريات الكمية والنسبية نظريات واقعية (متحررة من الملاحظ)، وأن تفسيراتها الذاتية (التي ترتكز على الملاحظ) هي تطعيمات فلسفية غير مشروعة.

ولا تزال معظم المشكلات التي عالجها الكتاب مطروحة للنقاش، وبشيء من الحماسة في غالب الأمر. وإطروحتي القائلة أن المشار النموذجي لنظرية الكم فريد ومن ثَمَّ يستحق اسمًا جديدًا، كوانتون quanton، هي موضع نقاش في الوقت الحاضر بين معلمي الفيزياء عند المستوى الأعلى في المدارس العليا الفرنسية. وبالإضافة إلى ذلك فإن الشكليات الرياضية في هذا الكتاب يحدثها جماعة من الفيزيائيين"[33].

وأشار كارل بوبر في سيرته الذاتية **"تساؤل لا ينتهي"** إلى أن بونجي واحد من "بعض المنشقين المهمين" عن تفسير بور وزملائه في كوبنهاجن لنظرية الكم الذي كان مسيطرًا في ما بعد الحرب العالمية الثانية[34].

وإسهامات بونجي في فروع الفلسفة كثيرة وبارزة وجديرة بالاعتبار. وسوف أشير إليها إشارة عامة بداية، ثم أفصل القول في بعضها بقدر ما يسمح نطاق البحث وأغراضه[35]. في معالجة المشكلات الفلسفية عامة، يفحص المشكلات فحصًا منطقيًا ودلاليًا ومنهجيًا، ويعتمد هذا الفحص على تحليل المشكلة إلى افتراض مسبق، وتقرير، وتحليل وتقويم. ويميز المشكلات المباشرة من المشكلات العكسية، ويقترح حلاً مؤقتًا للمشكلات العكسية عن طريق تحويلها إلى مجموعات من المشكلات المباشرة.

1- في فلسفة اللغة، يقدم نظريات أصيلة في علم الدلالة والمعنى والتمثيل والصدق. ويقترح في الصدق، مثلاً، نظرية التناظر في الصدق الجزئي. ويحاول البرهنة على استعمال هذه النظرية في جميع المجالات باستثناء الرياضيات التي يعتبرها علم التخيلات.

2- في الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا، يقدّم نظريات عامة عن الأشياء، والأنساق، والخصائص، والحوادث، والعمليات، وفلسفة العقل على وجه الخصوص. والرأى الذي يدافع عنه هو الواحدية النفسية العصبية. ووجهة نظره الأنطولوجية هي المادية النسقية systemic materialism

المنطلقة من العلم. والموضوعات التي تدرس خارج هذه الأنطولوجيا هي تخيلات مثل الموضوعات الرياضية واللاهوتية، والكائنات والأحداث في الأدب الخيالي والخيال العلمي، والتصورات التي توضع في بداية مشروع البحث.

3- في الإبستمولوجيا، يقدم الواقعية العلمية scientific realism. وهي واقعية لأنها تسلم بوجود مستقل وأولي للطبيعة، وهي علمية لأنها تجتنب تخيلات المثاليين والتجريبيين والبراجماتيين مثل نظريات من دون تأييد تجريبي وقياسات من دون نظريات ومؤشرات.

4- في نظرية القيم axiology، ونظرية الفعل البشري praxeology أو دراسة الفعل الفردي والجمعي، يقدّم نظريات واقعية في القيمة والفعل، تدعم الطموحات المشروعة للفرد والأنظمة الاجتماعية العادلة، التي تتعادل فيها الواجبات والحقوق.

5- في الأخلاق يُسَمِّي وجهة نظره الأخلاقية بالأثرة egotism لأن هدفها الأسمى هو استمتع بالحياة، وساعد الآخرين على الحياة. وهذا الاستمتاع يأتي غالبًا محصلة لأغراض عليا، ونادرًا ما ينشأ من ملاحقة متعية للسعادة. ويأتي الإيثار جنبًا إلى جنب مع المشاركة.

6- في الفلسفة التكنولوجية technophilosophy، أو الدراسة الفلسفية للصور المنوّعة من التكنولوجيا أو فنون تصميم المصنوعات، يقدم أفكارًا مهمة من بينها الحياد الأخلاقي للعلم الأساسي في مقابل الالتزام الأخلاقي للتكنولوجيا.

7- في الفلسفة القانونية، يرى أن تحليل ما هو قانوني وتقويمه يتشكل في نيران الحركات الاجتماعية والسياسية بدلاً من صياغته في الهيئات التشريعية للقانون.

8- في الفلسفة السياسية، يُقَدِّم تحليلاً للأيديولوجيات السياسية وعلاقتها بعلم السياسة، ويقترح ديمقراطية متكاملة تتمثل في نظام طوباوي ولكن قابل للتطبيق، ويستند هذا النظام إلى التضامن والمشاركة والتعاون وإدارة الذات.

9- في ما بعد الفلسفة metaphilosophy أو فلسفة الفلسفة، يقدِّم تقويمًا للمذاهب الفلسفية وفقًا لإسهامها في تقدم المعرفة وجودة الحياة، والحكم عليها بأنها إيجابية أو عدمية أو سلبية، ونحو ذلك.

وتأتي إسهامات بونجي في فلسفة العقل على النحو التالي:[36]

1- توضيح مشكلة العقل والجسم، بالإضافة إلى تحديث الحلول الأساسية التي اقترحت لها طوال 2500 عام الأخيرة.

2- الصياغة الدقيقة لفرض التطابق النفسي العصبي.

3- اقتراح فرض دقيق وقابل للاختبار حول السمة المميزة للأنظمة (أو الشبكات) العصبية، حيث تحدث العمليات العقلية، أعني فرض الليونة العصبية.

4- تقديم فئة من الحجج في صالح التطابق النفسي العصبي، وضد الفروض المنافسة المستلهمة من الأدبيات العلمية الحالية.

5- تحديد ما هو عقلي وتحديد فلسفة العقل في نسق مادي، ونسقي، وعلمي وفلسفي.

6- تحديد علم النفس عند تفاعل الأحياء مع العلم الاجتماعي.

7- الانتقادات الأنطولوجية والمنهجية للعلوم الزائفة لما هو عقلي.

وتتمثل إسهامات بونجي الأساسية في الأنطولوجيا أو الميتافيزيقا فيما يلي[37]:

1- تقديم تعريفات دقيقة للمفاهيم المفتاحية من قبيل الشيء، والخاصية، والحالة، والعملية، والانبثاق، والمستوى، والنظام، والسببية.

2- بناء نظريات رياضية وعلاقية عن المكان والزمان والمكان الزمان منسجمة مع نظرية أينشتين عن التثاقل.

3- صياغة اندماج للمادية بالنسقية.

4- التأكيد على الانبثاق والمستويات المدمجة، والقصور المناظر للاستراتيجية الردية.

5- السعي إلى الانسجام مع العلم المعاصر.

6- تقريب الإبستمولوجيا من الأنطولوجيا؛ وذلك لتوليد واقعية مادية.

7- إنقاذ بعض الاستبصارات القيمة لدى الأسلاف وتطويرها.

8- نقد النظريات الأنطولوجية البديلة، وخاصة أنطولوجيا العوالم الممكنة.

أما إسهامات بونجي في علم الاجتماع وفلسفة العلم الاجتماعي، فيمكن إيجازها في النقاط التالية[38]:

1- الدفاع عن الدراسة العلمية لجميع أوجه الوجود البشري، فردية وجمعية معًا.

2- وجهة النظر الواقعية والمادية والنسقية للمجتمع والقضايا الاجتماعية التي تتجاوز معضلة الفردية/ الكلية.

3- التحليل الرياضي للمفاهيم الاجتماعية، وفي المقام الأول مفاهيم البنية الاجتماعية، والتماسك، والمشاركة، والتهميش، والالتحام.

4- تقديم مفهوم التطوير المتكامل ليحل محل التسوية من طرف واحد للتطوير والنمو الاقتصادي الذي يفضله معظم الاقتصاديين مع عدد قليل من الاستثناءات مثل جونار ميردال، وراؤول بريبش، وأمارتيا سين (اقتصادي حاصل على جائزة نوبل).

5- توضيح مفهوم المؤشر الاجتماعي، واقتراح مؤشرات اجتماعية مثل التحرير النسوي، والمشاركة، والديمقراطية، والتطوير الاجتماعي الشامل. (أو المتكامل).

6- اتهام المفاهيم غير المحددة مثل المنفعة الذاتية والاحتمال الذاتي، التي هي مفاهيم أساسية للمعتقد الاقتصادي التقليدي.

7- شجب الفروض الأولية للأثرة العقلانية، والسوق الحر، والسوق ذاتي التصحيح.

8- نقد المذاهب والسياسات الاجتماعية الساذجة، والملتبسة، والبالية، واللااجتماعية، من المعتقد الاقتصادي التقليدي إلى نظريات الاختيار العقلاني إلى الماركسية.

9- نقد الآراء ذات البعد الواحد عن الطبيعة البشرية (النزعة الأحيائية، والنزعة السيكولوجية، والنزعة الاجتماعية، والنزعة الاقتصادية، والنزعة الثقافية).

10- شجب الأيديولوجيات، من الليبرالية الجديدة إلى الشيوعية، التي قدمت غالبًا بوصفها نظريات علمية، وأوقعت في العالم ضحايا لا سبيل إلى حصرهم.

4- المادية النسقية

إن وجهة نظر بونجي الأنطولوجية هي المادية النسقية systemic materialism المنطلقة من العلم، ووجهة نظره الإبستمولوجية هي الواقعية العلمية scientific realism.

يستهل بونجي **المادة والعقل** باعلان موقفه صراحة: "أنا واحدي بلا خجل... وأنا مادي ولست فيزيائيًا".[39] والواحدية monism هي المذهب الذي يحاول تفسير وجود الأشياء في العالم أو معرفتنا بها عن طريق مبدأ واحد أو فكرة

واحدة، ويقرر أن هناك شيئًا واحدًا أو هناك فئة واحدة فقط من الاعتقادات الصادقة. وعلى هذا النحو، إذا لجأ الفيلسوف إلى مبدأ واحد في فهم الوجود أو المعرفة، يقال إنه واحدي؛ وإذا لجأ إلى مبدأين، يقال إنه ثنائي؛ وإذا لجأ إلى عدة مبادئ، يقال إنه تعددي. ومعنى هذا أن الواحدية تُقَال في مقابل الثنائية dualism والتعددية pluralism.

وواحدية بونجي مادية، ويجب أن نميزها من أنواع أخرى من الواحدية. "يعتقد معظم الناس، مع ديكارت، أن العالم مؤلف من كائنات من نوعين بصورة أساسية: مادية وروحية ـ أو أجسام ونفوس. والماديون مثل أبقراط، وديمقريطس، وسبينوزا، وهولباخ، وديدرو، وإنجلز، والمثاليون مثل... ليبنتز، وكانط، وهيجل، وبولزانو، ورسل، انتقدوا هذه الرؤية الثنائية للعالم. وتمسكوا بدلاً من ذلك بأنه يوجد بصورة أساسية نوع واحد من الجوهر أو المادة. ومعنى هذا أنهم دافعوا عن الواحدية monism ـ المادية materialist، والمثالية idealist، أو المحايدة neutral. وبالتالي رفضوا الثنائية. ولكن الثنائية بطبيعة الحال ـ وجهة النظر القائلة بوجود أشياء مادية على حين توجد أشياء أخرى روحية ـ كانت الميتافيزيقا الرائجة دائمًا إلى أبعد الحدود. وعلى العكس، كانت الواحدية المحايدة ـ وجهة النظر القائلة إن المادي والمثالي تجليات فقط لجوهر محايد غير معروف ـ أقل رواجًا"(40).

وأنت ترى واحدية بونجي المادية في سياق تاريخي موجز من عبارته: "أنا واحدي بلا خجل. وأنا أنتمي إلى النادي الذي ينتمي إليه ديمقريطس، وليس نادي أفلاطون. وأحس بشيء من الابتهاج عند تردد أرسطو العظيم في هذه النقطة، المصدر العقلي لكل الديانات والفلسفات"(41).

وعندما يقول بونجي أنا مادي ولست فيزيائيًّا، يتطلب الأمر شيئًا من التوضيح المفهومي؛ لأن المادية تستخدم بصورة متبادلة مع الفيزيائية في غالب الأمر. والفيزيائي في رأيه هو الشخص الذي يتمسك بأن قوانين الفيزياء قادرة

على تفسير جميع الظواهر، ولكن خبرة بونجي بوصفه عالمًا للفيزياء جعلته يدرك أن "الفيزياء لا يمكن أن تفسر الحياة أو العقل أو المجتمع. ولا تستطيع الفيزياء أيضًا أن تفسر الظواهر (ظواهر الأشياء)؛ لأن هذه الظواهر تحدث في أمخاخنا، وهي أشياء تتجاوز ما هو فيزيائي؛ ولا يمكن أن تفسر الآلات تفسيرًا كاملاً، بقدر ما تجسد هذه الآلات أفكارًا، من قبيل أفكار القيمة، والهدف، والأمان، التي هي غير فيزيائية. وتستطيع الفيزياء أن تفسر فقط المادة عند المستوى الأدنى من التنظيم، المستوى الذي وجد قبل ظهور الكائنات الحية المبكرة بنحو 3500 مليون عام مضى. ومن ثَمَّ فإن النزعة الفيزيائية physicalism، الصورة المبكرة والبسيطة من المادية materialism، لا يمكن أن تتعامل بنجاح مع التفاعلات الكيميائية، والأيض [مجموع العمليات التي تدعم الحياة وخاصة العمليات التي عن طريقها يتمثل الجسم مادة أو يتخلص منها] واللون، والعقلية، والنشاط الاجتماعي، أو المصنوعات"[42].

والمادية بصفة عامة هي المذهب القائل إن كل شيء يوجد يكون ماديًا. ولا تظهر المادية في نوع واحد، وإنما تأتي في أنواع متباينة، وهي أشبه شيء بعائلة كاملة من المذاهب[43]. ومن أبرز صور المادية، المادية الكلاسيكية التي تعادل الميكانيكية، وترى أن العالم مجموعة من الأجسام. وهي أقدم رؤية علمانية للعالم. وتعود إلى الهند واليونان، وخلدها لوكريتيوس في قصيدته الفلسفية "في طبيعة الأشياء". والصورة الثانية من المادية هي المادية الجدلية عند إنجلز ومن سايره، وكان المراد بها أن تكون نظيرًا ماديًا لمنطق هيجل. والصورة الثالثة هي المادية التاريخية عند ماركس وإنجلز والأسترالية عند بليس وسمارت، وانْصَبَّت المادية الأسترالية على فلسفة العقل. ويناقش بونجي كل هذه الأنواع من المادية ويبين عيوبها، وينتهي إلى نوع يقبله هو المادية العلمية التي تمتاز بأنها منبثقة ونسقية وقائمة على العلم. وواضح من تعبير المادية العلمية أنها اندماج للمادية مع النزعة العلمية[44].

"وتتمتع المادية العلمية المعاصرة، كما أراها، بخمس مزايا مميزة، من الواضح أن أولى المزايا هو المادية: إنها تتمسك بأن كل الموجودات مادية. وهي دينامية dynamicist مع أنها ليست جدلية: كل شيء قابل للتغيير، ولكن لا شيء يكون اتحادًا للأضداد، والتعاون مهم تمامًا مثل النزاع. وهي نسقية systemic مع أنها ليست كلية. وبالتالي هي انبثاقية emergentist، ما دامت خصوصية الأنظمة هي أنها تملك خصائص تفتقر إليها مكوناتها. وهي علمية scientistic ومن ثَمَّ نقدية وتعمل على منتج دائر بدلاً من منتج منجز"(45).

وفيما يتعلق بفلسفة المادة وفلسفة العقل، يرى بونجي أن الهدف من كتابه **المادة والعقل** هو "إثبات أن العلم الطبيعي الحديث، من الفيزياء إلى علم الأعصاب الإدراكي، يتبنى بصورة ضمنية وجهة النظر المادية القائلة إن الكون مؤلف على وجه الحصر من أشياء عينية، وإن العلوم الاجتماعية والاجتماعية الأحيائية سوف تستفيد عندما تحذو حذو العلم الطبيعي الحديث. وهذا لا يعني إنكار أن هناك عمليات عقلية. وإنما يزعم الماديون فقط أنه لا توجد عقول متحررة من الجسم. وربما أضافوا أنه لا توجد عقول قبل ظهور الثدييات والطيور. إذ على ذلك أن الماديين يزعمون أن الكيفيات (الحالات الواعية)، والمشاعر، والوعي، وحتى حرية الإرادة حقيقية وفي متناول البحث العلمي. وأن نتائج المختبر ستكون غير جديرة بالثقة إذا افترضنا أن الأرواح الهائمة يمكن أن تصطدم بأدوات القياس"(46).

وأخص ما تمتاز به فلسفة بونجي بصفة عامة هو أنها نسقية، بمعنى أن صورها الأنطولوجية والإبستمولوجية والخلقية والسياسية، ونحو ذلك، يدعم بعضها بعضا. وإذا ألقينا نظرة على الفلسفة الغربية عند منتصف القرن العشرين، نجد أن معظم الفلاسفة ينتمون صراحة أو بصورة ضمنية إلى تقاليد معينة؛ فهناك الأرسطية، والتوماوية، والمدرسية، والديكارتية، والتجريبية البريطانية، والهيجلية، والماركسية، والكانطية، والوضعية المنطقية، والتجريبية المنطقية، والشخصانية، والوجودية، وهلمَّ جرًّا. وقد لا ينتمي بعض الفلاسفة إلى تقليد ما،

ومع ذلك نلحظ افتراضًا بأن مجالات البحث الفلسفي يتعين أن تكون متسقة ومتماسكة بعضها مع بعض. فمن غير المقبول أن يكون المرء تجريبيًا في الإبستمولوجيا، ومع ذلك يعتقد في أن مصدر معرفتنا بالعالم هو الحدس أو الإلهام. وليس من المقبول أيضًا أن يكون المرء ماديًا في الأنطولوجيا، ومع ذلك يعتقد في أن العقل لا مادي. وليس من المقبول كذلك أن يكون المرء طبيعيًا في الأخلاق، ومع ذلك يعتقد في أن المعايير الخلقية مصدرها العقل أو الوحي. وهناك فريق من الفلاسفة يعتقد في أن ملاحقة الصور الكبرى خاطئة من حيث المبدأ، ويتجلى ذلك في اتهام ليوتار، مثلاً، لبرنامج الحكايات الكبرى. ويتمسك ليوتار ومن سايره بأن كل الأسئلة والبحوث الفلسفية لابد من أن تكون محلية، وأن الإبستمولوجيا والأخلاق والسياسة يجب أن تتقيد بالمعايير والممارسات الثقافية المحلية. واتسع نطاق هذه القناعة الأساسية لما يسمى ما بعد الحداثة بحيث لم يعد يشمل جانبًا كبيرًا من الفلسفة الأوروبية، وإنما امتد إلى الفلسفة الناطقة بالانجليزية أيضًا، وأشهر الأمثلة على ذلك الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي[(47)].

وإن شئت عبارات موجزة تلخص رؤية بونجي لفكرة النسقية، فها هي: "أعتقد أن الفلسفة تفتقر إلى عمود فقرى من دون أنطولوجيا، وتكون ملتبسة من دون علم دلالة، وعديمة الرأس من دون إبستمولوجيا، وصماء من دون أخلاق، ومشلولة من دون الفلسفة الاجتماعية، ومهملة من دون تأييد علمي. ولا توجد فلسفة على الإطلاق من دون هذه الأشياء"[(48)].

I believe that a philosophy is spineless without ontology, confused without semantics, acephalous without epistemology, deaf without ethics, paralytic without social philosophy, and obsolete without scientific support – and no philosophy at all with neither.

ويعبر عن فكرة النسقية بطريقة أخرى: "وفلسفتي نسق لأن مكوناتها المنوعة يؤيد بعضها بعضًا. على سبيل المثال، الأنطولوجيا عندي مادية لأن الإبستمولوجيا عندي واقعية؛ وفلسفتي السياسية اجتماعية بالمعنى الواسع (بوصفها ديمقراطية متكاملة) لأنها تتأيد بأخلاق إنسانية، بالإضافة إلى أنها محمية من الطوباوية عن طريق كونها علمية.

والفلسفة من دون أنطولوجيا ضعيفة، وبلا رأس من دون إبستمولوجيا، وملتبسة من دون علم دلالة؛ وعديمة الأوصال من دون نظرية القيم، ونظرية الفعل البشري والأخلاق. ونظرًا لأن فلسفتي نسقية فإنها تستطيع أن تساعد في رعاية كل مجالات المعرفة والفعل، بالإضافة إلى اقتراح بدائل بنائية ومعقولة في كل الخلافات العلمية"[49].

ونزعة بونجي الواقعية التي تسلم بوجود مستقل للطبيعة "هي محصلة لحياة منوعة وثرية فكريًّا كَرَّسَها لبيان فلسفة علمية بالانسجام مع معرفة ومنهجية حالية، ونسق شامل نجد فيه أن الأنطولوجيا، والميتافيزيقا، والإبستمولوجيا، وعلم الدلالة، وعلم النفس، والعلم بصفة عامة، يحسن بعضها بعضا على نحو متسق"[50].

5- التصور المادي للعقل

فلسفة العقل في رأي بونجي فصل من الأنطولوجيا يعالج السمات الأساسية والعامة إلى حد بعيد للعقل البشرى. وتأتي في صورتين: تقليدية (في مرحلة سابقة على العلم) ومعاصرة (منطلقة من العلم). وفلسفة العقل التقليدية هي الفرض القائل إن كل شيء عقلي في عقل لا مادي. وينكر بونجي ذلك أشد الإنكار، ويؤيد فلسفة العقل المعاصرة والعلمية، التي يعبر عنها بفرض التطابق النفسي العصبي. ويرى أن التصورات الأساسية في الوقت الحاضر عن العقل ثلاثة هي الثنائية النفسية العصبية، والنزعة الحسابية، ودعوى التطابق العصبي النفسي.

"والثنائية النفسية العصبية هي بطبيعة الحال الرأي القديم القائل إن المادة والعقل كائنان أو جوهران متميزان؛ وإن الواحد منهما يمكن أن يوجد من دون الآخر؛ وربما يحدث بينهما تفاعل، ولكن لا يستطيع أحدهما أن يساعد في تفسير الآخر. ودافع عن الثنائية فلاسفة مشهورون مثل أفلاطون، وديكارت، وبوبر، بالإضافة إلى قلة من علماء الأعصاب البارزين من بينهم جاكسون، وشيرينجتون، وبنفيلد، وسبيرى، وإكلس؛ وهي عنصر مكون في كل الأديان وعلوم الكون البدائية، بالإضافة إلى التحليل النفسي والعصر الجديد. أما مزاياها العظيمة فهي أنها تبدو واضحة، وأنها تفسر تفسيرًا هينًا كل جزء من السلوك البشري، وأنها متأصلة في عقيدة بقاء النفس بعد الموت"[51].

ولكن بونجي ينقد الثنائية أشد النقد ويرى أنها غائمة مفهوميًا، وغير قابلة للتفنيد تجريبيًا، ولا تدرس سوى العقل البالغ، وبالتالي لا تتسق مع علم النفس التطورى، ولا تتسق أيضًا مع علم السلوك الحيوانى والإدراكي وعلم الرئيسات على وجه الخصوص. والثنائية تخرج عن الفيزياء وقانون بقاء الطاقة، وتعزل الثنائية علم النفس عن معظم فروع المعرفة الأخرى؛ والثنائية عاقر على أفضل الفروض ومنتجة مضادة على أسوأ الفروض. وعلى هذا النحو من الصعب الدفاع عن الثنائية علميًا أو فلسفيًا.

أما النزعة الحسابية computationalism فهي الدعوى القائلة إن كل العمليات العقلية هي عمليات حسابية. وتأتي في صورتين: مادية ومثالية. تقرر الصورة المادية أن "الأمخاخ" أجهزة كمبيوتر. وعلى العكس تتمسك النزعة الحسابية المثالية بأن "العقل" إما كمبيوتر أو مجموعة من برامج الكمبيوتر. وأنت تجد أن النزعة الحسابية، في أي صورة من الصورتين، هي الوجه الأحدث لعلم نفس معالجة المعلومات الذي حل محل السلوكية في الستينيات من القرن الماضي، الذي يميز العلم الإدراكي بلا مخ[52].

والشيء المحقق أن جماعة من الفلاسفة قد نفرت لنقد القول إن العقل برنامج كمبيوتر. وجاء النقد في عدة صور، يمكن أن نميز فيها اعتراضات

خارجية من اعتراضات داخلية. تحاول الاعتراضات الخارجية إثبات أن الأنظمة الحسابية في أجهزة الكمبيوتر والآلات الأخرى لا يمكن أن تسلك مثلما تسلك الأنظمة الإدراكية عند البشر، وَقَدَّم هذه الاعتراضات الفيلسوف الأمريكي هيوبرت دريفوس. أما أشهر الاعتراضات الداخلية فتجسدت في حجة الحجرة الصينية التي ابتكرها جون سيرل. وخلاصتها أن البرامج تركيبية أو صورية. والعقول ذات مضامين عقلية ودلالية. والتركيب ليس هو الدلالة نفسها، إذن البرامج ليست عقولاً(53).

وأشار بونجي باستحسان إلى حجة الحجرة الصينية ووصفها بأنها بارعة، وَقَدَّمَ جملة من الاعتراضات على النزعة الحسابية، وانتهي إلى أن "النزعة الحسابية ليست أفضل حالاً من الثنائية الديكارتية. والسبب هو أنها أيضًا ترفض أخذ المخ مأخذ الجد. والنزعتان وظيفيتان إذ إنهما تقبلان القسمة الثنائية الشيء/ الوظيفة. ومن ثَمَّ لا تستطيع أي نزعة منهما أن تفسر أي شيء، مادام التفسير يكمن في إظهار آلية"(54).

ويدافع بونجي عن الواحدية المادية التي يصورها فرض التطابق النفسي العصبي، الذي يرى أنه يمتاز عن غيره من التصورات الحالية للعقل بالمزايا التالية:(55)

1- إنه ليس أقل من الفرض الذي يقود علم الأعصاب الإدراكي والوجداني والسلوكي والاجتماعي، الذي يكون عند الحد القاطع لعلم النفس والطب النفسي المعاصر.

2- يمكن أن يفسر، من حيث المبدأ على الأقل، كل الظواهر العقلية المعروفة لعلم النفس الكلاسيكي، وبعض الظواهر المعروفة بعد ذلك. على سبيل المثال، لدينا "الخلايا العصبية المرآة" في القشرة الحركية الأمامية التي يثيرها الإدراك الحسي لأفعال معينة لدى الناس الآخرين. وهناك زعم بأن هذه الخلايا العصبية تتيح لنا، مثلما تتيح للنسانيس، أن نحاكي من غير جهد بعض

الحركات الماهرة لدى الآخرين. بالإضافة إلى ذلك تشكل هذه الخلايا "الأساس العصبي" (الآلية) للتعلم عن طريق المحاكاة. وهناك تخمين أيضًا بأن الخلايا العصبية المرآة تكون داخلة في تشكيل "نظريات العقل" (التخمينات المتعلقة بالعمليات العقلية للآخرين) التي نبتكرها لتفسير سلوك الآخرين. ومع ذلك فإن هذه النظرية الحركية في فهم العقل والأخيرة فقط من هذا النوع في مدة قرنين خضعت لنقد قاسٍ. وبالتالي أقل ما يمكن أن يُقال عنها هو أنها قابلة للاختبار تجريبيًّا، على حين لا تقبل الثنائية مثل هذا الاختبار.

3- لقد كسب مجموعة من النتائج المدهشة من قبيل أن المزاج يمكن التحكم فيه طبيًّا عن طريق ضبط مستوى الدوبامين، وأن المخ له جهاز لرؤية البيئة وجهاز آخر للتحكم البصري في الحركة؛ وأن الثور الغاضب المشحون يمكن أن يتوقف فجأة في مساره عن طريق موجة إشعاعية تؤثر في قطب كهربائي مغروس في مخه، وأن السلوك القهري يمكن أن تحدثه حبوب الدواء ذاتها التي تتحكم في رعشات باركنسون؛ وأن الشعور بالثقة، الأساس هكذا لكل القيود البشرية، يمكن تعزيزه برشاش أنفي يخرج الأوسيتوسين، هرمون "العلاقة" المستخدم في الجنس، والمخاض، وتقديم الرعاية، والرضاعة.

4- يمكن أن يعالج مشكلات لا يمكن طرحها في علم النفس بلا مخ، مثل مشكلات تحديد الآثار المخلفة في المخ بالنسبة لكلمات من فئات معينة، واكتشاف تأثير المواد الكيميائية على المزاج والإدراك والسلوك الاجتماعي. على سبيل المثال، وجد أصحاب علم اللغة العصبي أن الأضرار في مناطق محددة من قشرة المخ تسبب فقدان وظائف كلامية معينة. ووجد علماء النفس أن إعطاء هرمونات معينة أو أجهزة إرسال عصبية تغير تصرفات أساسية من قبيل رعاية الطفل.

5- يحطم الحواجز المصطنعة بين الفروع النفسية التقليدية، مثل الإدراك/ الوجدان، والفردي/ الاجتماعي.

6- عندما تفكر الواحدية المادية في الأمراض العقلية بوصفها اضطرابات في المخ، فإنها تساعد على استبدال الطب النفسي الأحيائي المؤثر بصورة متزايدة وإن كان لا يزال بدائيًا إلى حد ما بالطب النفسي الشاماني [الذي يمارسه الكهنة] غير المؤثر والتحليل النفسي على وجه الخصوص.

7- ينسجم فرض التطابق النفسي العصبي مع الأنطولوجيا المادية (أو الطبيعية) المتأصلة في العلم الحديث، التي لا تتضمن أرواحًا متحررة من الجسد أو وظائف بلا أعضاء، ومع ذلك تعترف اعترافًا ضمنيًا بالتنوع الكيفي الضخم في العالم، وحتى الحاجة إلى تمييز مستويات عديدة من التنظيم. وعلى وجه الخصوص تقوِّض الواحدية النفسية العصبية الوهم المثالي بأن العالم عقلي؛ لأنه إذا كان كذلك، فإن كل مخ بشري سوف يتضمن الكون (وبصورة عارضة، وهم أن كل شيء يوجد في العقل لم يتمسك به باركلي فقط، وإنما تمسك به كانط أيضًا، وإن كان على نحو أقل وضوحًا).

خلاصة القول أن الواحدية النفسية العصبية لا تعاني من نقائص المذاهب المنافسة لها. وإنما تنسجم أيضًا مع الأنطولوجيا التي تشكل أساس كل العلوم الطبيعية. والشيء المهم للغاية أنها الفرض الذي يرشد علم الأعصاب الإدراكي.

ويرى بونجي أن آراء معظم الفلاسفة حول العقل دوجماطيقية وملتبسة. "على سبيل المثال، اعتقد أفلاطون أن النفس لا مادية وترشد البدن. واعتقد هوسرل في العقل اللامادي؛ وأن الجسم ليس إلا أداة للعقل؛ وأن الاستبطان، بالإضافة إلى الادعاء بأن العالم الخارجي لا يوجد (الرد الفينومينولوجي)، هو الطريق الوحيد لدراسة العقل والعالم أيضًا. وكتب ڤتجنشتين أن "إحدى الأفكار الخطيرة للغاية بالنسبة للفيلسوف هي، بصورة غريبة تمامًا، أننا نفكر برءوسنا أو في رءوسنا"[56]. وَتَبَنَّى إير الوضعي وبوبر العقلاني معًا الثنائية النفسية العصبية بوصفها شيئًا طبيعيًا، فقط لأنها جزء من المعرفة العادية. واعتقد الفلاسفة اللغويون أن المفتاح إلى العقل هو فلسفة اللغة ـ الذي يفترض مسبقًا بطبيعة الحال

أن الحيوانات غير البشرية بلا عقل تمامًا. أما الذين يبجلون الكمبيوتر وبصورة بارزة بتنام وفودر ودينيت، فقد أكدوا لنا أن العقل هو فئة من برامج الكمبيوتر التي يمكن "إدراكها" أو "تجسيدها" بطرق بديلة.

وقليل من فلاسفة العقل أزعجوا أنفسهم بتعلم ما يقوله علم الأعصاب الإدراكي عن العمليات العقلية. أما معظمهم فلم يتعلم حتى أن المخ جهاز أحيائي، وليس جهازًا فيزيائيًا فقط، وبالتالي علم المخ ليس فرعًا من الفيزياء. وهذا هو السبب في أنهم يواصلون إنكار أن الشيء الفيزيائي يمكن أن تكون له خبرات ومشاعر وأفكار. ورغم أن معظمهم يعتبرون أنفسهم مفكرين نقديين، ويظن بعضهم أنهم من الماديين من نوع مشكوك فيه، تراهم في الحقيقة يواصلون العمل بالطريقة الأولية، ومن ثَمَّ الدوجماطيقية وهي الطريقة المميزة للفلاسفة المثاليين. وبالتالي بعيدًا عن أن يعجلوا بتطور علم العقل، فإنهم سوف يمنعون تقدّمه إذا قرأ لهم العلماء.

ومن التواضع التعلم من هيرودوت أنه حوالي عام 650 قبل الميلاد أراد الفرعون بسماتيكوس أن يربي راعي ماعز أبكم طفلين حديثي الولادة في عزلة، ليكتشف أي لغة يتكلمها الطفلان بشكل تلقائي. والنتيجة لا تعنيني الآن، وإنما الذي يعنيني هو أن شخصًا ما منذ أكثر من ألف عام ونصف، قد عرف ما لا يعرفه كثير من فلاسفة العقل المحدثين: لقد عرف أن الأسئلة التجريبية تتطلب بحثًا تجريبيًا"(57).

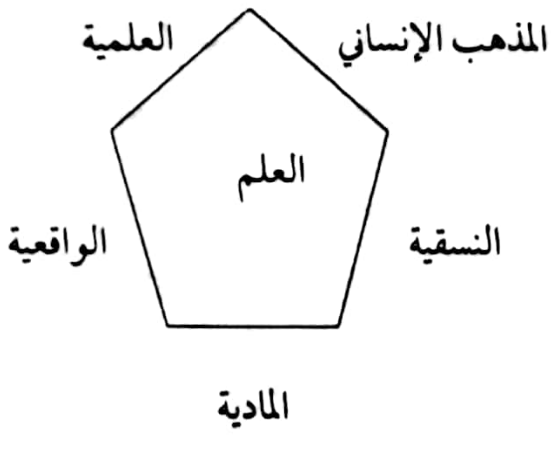
6- المعرفة: الحقيقية والزائفة

يأتي الذهب الفكري مختلطًا بشيء من الشوائب، ومن ثَمَّ تأتي الحاجة إلى تصميم وسيلة لفحص الأفكار لنميز الزائف منها من الحقيقي. وحاول بونجي بناء نوع من اختبار المصداقية للأفكار والإجراءات المعلنة بوصفها علمية. وسوف يساعدنا هذا الاختبار على أن يحمينا من الخداع الفكري ليس هذا وحسب، بل ويساعدنا أيضًا على تقييم مشروعات البحث.

ويتطلب التمييز بين العلم والعلم الزائف حديثًا عن المنهج العلمي، وهذا المنهج يتضمن أخلاقيات العلم الأساسي التي صورها روبرت ميرتون في كتابه **سوسيولوجيا العلم** (1973) على أنها العالمية، والنزاهة، والشكية المنظمة، والشيوعية الإبستمولوجية - الاشتراك في مناهج الجماعة العلمية واكتشافاتها(58).

ويقدِّم بونجي أربعة ملامح أخرى مميزة لأي علم واقعي حقيقي موثوق: قابلية التغير، والانسجام مع معظم المعرفة السابقة، والتداخل الجزئي مع علم آخر واحد على الأقل، وتتحكم فيه الجماعة العلمية.

ويناقش بونجي بتفصيل نوع الفلسفة التي تدعم تقدم العلم، ويقدم قالبًا فلسفيًّا للتقدم العلمي: "اقترح أن تقدم العلم يعتمد على ثلاثة أنواع من الشروط: منطقية نفسية مثل التساؤل؛ واجتماعية مثل حرية البحث والتأييد الاجتماعي؛ وفلسفية مثل الواقعية. ودرس كثير من الباحثين الشرطين الأولين، ودرسهما ميرتون في كتابه المشار إليه. وعلى العكس، قلما درست الشروط الفلسفية بسبب المعتقد المشترك بين المثالية والواقعية، الذي مؤداه أن العلم والفلسفة منفصلان بشكل تبادلي؛ ومع ذلك فإن الشروط الفلسفية ليست أقل أهمية. واقترح أنها الشروط الموجزة في الشكل التالي:



قالب التقدم العلمي. تخيل احتمالات التقدم العلمي إذا حلت العلمية محل اللاعقلانية، وحلت الواقعية محل الذاتية، وحلت المادية محل المثالية، وحلت النسقية إما محل الكلية أو الفردية، وحل المذهب الإنساني محل الارتزاق. وحل العلم محل الخرافة(59).

والعلم الزائف هو العلم الذي يقدم معالجة لمجال من الوقائع تنحرف عن الشروط الأساسية في العلم الحقيقي الموثوق، ومع ذلك فإن هذه المعالجة الزائفة تُسَمَّى نفسها علمية. "فربما تكون هذه المعالجة غير متسقة أو ربما تتضمن أفكارًا غير واضحة. أو ربما تفترض واقعا لموضوعات بعيدة الاحتمال تمامًا، مثل الابعاد الغريب أو التحريك العقلي، والجينات الأنانية، والأفكار الفطرية، والعقول المستقلة عن المخ، والميمات، والأسواق الآلية. وربما تسلم المعالجة المذكورة بأن الوقائع التي نتحدث عنها لا مادية أو غامضة أو تتصف بالصفتين معًا. وتعجز عن أن تقوم على اكتشافات علمية سابقة. وربما تؤدى إجراءات تجريبية معيبة على نحو خطير مثل اختبارات بقعة الحبر [في الطب النفسي]، أو ربما تعجز عن أن تتضمن جماعات حاكمة، وربما تزيف نتائج الاختبارات، أو ربما تستغني عن الاختبارات التجريبية تمامًا.

زد على ذلك أن العلوم الزائفة لا تتطور، وإن تطورت، فإن تغييراتها لا تنشأ من البحث. وعلى هذا النحو يخبرنا إرنست جونز أن العمل الأساسي لفرويد عن تفسير الأحلام، المنشور أولاً في عام 1900، أعيد طبعه ثمانية مرات في حياة فرويد "لم يطرأ عليه في أي وقت تغيير أساسي، ولا تغيير ضروري". وتستطيع أن تقول شيئًا كهذا تقريبًا عن علم الاقتصاد المجهري الكلاسيكي الجديد، الذي ظل راكدًا منذ نشأته في عام 1870 باستثناء بعض الزخارف الرياضية، كما صرح مبتهجًا بالنصر ميلتون فريدمان (1991).

والعلوم الزائفة معزولة على نحو مميز عن فروع المعرفة الأخرى، مع أنه قد يتصادف أن تتزاوج أحيانًا مع علوم زائفة شقيقة، والشاهد على ذلك هو علم التنجيم التحليلي النفسي. وبعيدًا عن الترحيب بالنقد، تحاول العلوم الزائفة تثبيت الاعتقاد. وهدفها ليس البحث عن الصدق وإنما الإقناع: إذ إنها تفترض وجود قادمين من دون أسفار ومن دون رحلة. وعلى حين يكون العلم مليئا بالمشكلات، ويثير كل اكتشاف من اكتشافاته المهمة مشكلات إضافية، يتسم أصحاب العلم الزائف باليقين. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى قل على حين ينجب العلم

علمًا إضافيًا، يكون العلم الزائف عاقرًا لأنه لا يولد مشكلات جديدة. وخلاصة القول إن المشكلة الأساسية للعلم الزائف أن بحثه إما أنه معيب على نحو خطير أو غير موجود. وهذا هو السبب في أن التأمل العلمي الزائف، على خلاف البحث العلمي، لم يقدم قانونًا واحدًا عن الطبيعة أو المجتمع"(60).

وأمثلة العلم الزائف هي علم التنجيم والكيمياء القديمة والباراسيكولوجيا (علم نفس الظواهر الشاذة)، وعلم الطباع، والتحليل النفسي. ويشن بونجي هجومًا ساحقًا على التحليل النفسي، ويرى أنه ينحرف عن "الأنطولوجيا والمنهجية في كل علم حقيقي. وبالفعل يتمسك بأن النفس ("العقل" في الترجمة الانجليزية لأعمال فرويد) لا مادية، ومع ذلك يمكن أن تؤثر في الجسم، كما يظهر عن طريق التأثيرات النفسية الجسدية. ولكن التحليل النفسي لم يقدم أي آليات يستطيع الكائن اللامادي وفقًا لها أن يغير حالة الكائن المادي: وإنما يقرر فحسب أن هذا هو الواقع. وبالإضافة إلى ذلك، هذه العبارة دوجماطيقية، مادام أصحاب التحليل النفسي، على خلاف علماء النفس، لا ينجزون أي اختبارات تجريبية. وفصل فرويد نفسه فصلاً شديدًا: التحليل النفسي من علم النفس التجريبي وعلم الأعصاب. وكان الأمر هكذا إلى درجة أن مقرر الدراسات في كلية علم النفس الذي وضع مخططه لم يتضمن أي مقررات في أي فرع معرفي.

وفي محاولة لتمييز مرور القرن الأول على كتاب فرويد **تفسير الأحلام**، نشرت **المجلة الدولية للتحليل النفسي** 2000 مقالاً لستة من المحللين في نيويورك زعموا التقرير عن أول اختبار تجريبى في أي وقت في التحليل النفسى في غضون قرن واحد. وبالفعل هذه ليست تجربة على الإطلاق مادامت لا تتضمن جماعة علمية حاكمة. ومن ثَمَّ فإن هؤلاء المؤلفين ليس لديهم الحق في استنتاج أن التحسينات التي لوحظت كانت بسبب المعالجة، إذ يمكن أن تكون تلقائية فحسب. وعلى هذا النحو لا يستفيد المحللون النفسيون من المنهج العلمي لأنهم لا يعرفون ما عسى أن يكون هذا المنهج. ومع ذلك لم يتدربوا كما يتدرب العلماء، وإنما تدربوا فقط، على أفضل الفروض، بوصفهم أصحاب مهنة طبية.

وهـا هـو المحلـل النفـسي الفرنـسي جـاك لاكـان - الشخـصية التـي تحظـى بالإعجاب في اتجاه ما بعد الحداثة يعترف بهذا ويتمـسك بـأن التحليـل النفـسي، بعيدًا عن أن يكون علمًا، هو ممارسة بيانية بـشكل تـام: "فـن الثرثـرة". وأخـيرًا، مادام أصحاب التحليل النفسي يزعمون أن وجهات نظـرهم صـحيحة ومـؤثرة معًا، من دون إخضاعها لأي اختبارات تجريبية أو تجارب سريرية صارمة، فيتعذر عليهم القول إنهم يتابعون بالأمانة العلمية التي يتوقع أن يلتزم بها العلـماء (حتـى لو زَلَّت أقدامهم أحيانًا). وخلاصة القول أن التحليل النفسي لا يوصف باعتباره علمًا. وعلى عكس الاعتقاد واسع النطاق، التحليل النفسى ليس حتى علمًا مخفقًا، إذا كان السبب فقط أنه لا يستفيد من المنهج العلمي ويتجاهـل الأمثلـة المـضادة. وإنما هو مجرد علم نفس سريري مشعوذ"[61].

إن العلم الزائف خطر دائمًا لأنه يلوث الثقافة، وعندما يتعلق الأمر بالصحة والاقتصاد أو نظام الحكم، فإن العلم الزائـف يعـرِّض الحيـاة والحريـة والـسلام للخطر. ولكن العلم الزائف بطبيعة الحال يكون شـديد الخطـورة عنـدما يتمتـع بتأييد الحكومات، أو الشركات الكبرى[62]. ويقدِّم بونجي أمثلة عـلى ذلـك مـن الأحياء وعلم النفس والاقتصاد.

وبالإضافة إلى العلم الحقيقي والعلم الزائف، يوضِّح بونجي مفهـوم العلـم المبتدئ وشبه العلـم. إذا وجـدنا في علـم مجموعـة مـن الفـروع أو النظريـات أو الإجراءات التي لا تقع بوضوح في العلم أو خارجه، فربما توصـف بأنهـا علميـة مبتدئة أو شبه علمية أو بوصفها علمًا مخفقًا.

العلم المبتدئ protoscience، أو العلم الناشئ، هو بوضـوح علـم في طـور الولادة. وإذا كتب له البقاء على الإطلاق، فإن هـذا المجـال ربـما يتطـور في نهايـة الأمر إما إلى علم ناضج، أو شبه علم، أو علم زائف. وبعبارة أخـرى، في الوقـت الذي يقال فيه إن فرعًا معرفيًا يكون علمًا مبتـدئًا، فمـن المبكـر جـدًا الإعـلان أو الحكم بأنه علمي أو غير علمي. والأمثلة هـي الفيزيـاء قبـل جـاليليو وهـوجنز،

والكيمياء قبل لافوازييه، والطب قبل فيرتشو وبرنار. كل هذه الفروع نضجت في آخر الأمر لتصبح علمية بصورة كاملة (يمكن أن يكون الطب والهندسة علميين حتى وإن كانا من أنواع التكنولوجيا بدلاً من العلوم).

وشبه العلم semi-science هو الفرع الذي بدأ بوصفه علمًا، ويُسَمَّى علمًا عادة، ومع ذلك فإنه لا يوصف بصورة كاملة من حيث هو كذلك. وأرى أن علم الكون وعلم النفس وعلم الاقتصاد ونظرية السياسة لا تزال أشباه علوم رغم أعمارها المتقدمة. وبالفعل، علم الكون حافل بالتأملات التي تعارض المبادئ الراسخة في الفيزياء. ولا يزال يوجد علماء نفس ينكرون أن العقل هو ما يفعله المخ، أو الذين يكتبون عن أنظمة عصبية "تساعد" الوظائف العقلية أو تتوسطها. وبطبيعة الحال نجد أن كثيرًا مما يُسَمَّى جوائز نوبل في الاقتصاد تمنح غالبًا للمبتكرين لنماذج رياضية ليس لها شبه بواقع اقتصادي إذا كان السبب فقط أنهم يجهلون الإنتاج والسياسة؛ أو تمنح للمصممين لسياسات اقتصادية تضر بالفقير[63].

يبحث بونجي عن الصلة بين العلم الزائف والسياسة. وهذا النوع من البحث ممتع حقًا، ولا سيما حين يعرض لصور منوعة تحدث في علوم مختلفة، ويدافع عنها بعض العلماء الذين بلغوا من الشهرة مبلغًا كبيرًا. والمثال البارز هو الخلاف (البيئية ـ الجبلية).

"منذ عصر التنوير فصاعدًا، تمسَّكَ معظم التقدميين بأن الطاقم الوراثي ليس قدرًا للمرء، إذ إننا نستطيع أن نتعلم ليس التفكير فقط وإنما الإحساس والفعل أيضًا. ونتعلمها بصورة مباشرة عن طريق المحاكاة والتعلم، وبصورة غير مباشرة من خلال إعادة التشكيل الاجتماعي. وعلى العكس، نجد أن المحافظين والرجعيين من كل الأنواع قد تبنوا الجبلية، وهي وجهة النظر القائلة إننا نولد بكل السمات التي تظهر خلال الحياة. وعلى هذا النحو، كرست الكتب المقدسة الهندوسية نظام الطبقة المنغلقة. وتمسك الكتاب المقدس بأن اليهود هم شعب يهوه

المختار. وتمسك أرسطو بأن الأجانب أقل شأنًا وأدنى منزلة من الإغريقيين؛ وتمسك المستعمرون الأوروبيون بأن الناس الذين غلبوا على أمرهم كانوا بدائيين ولا يصلحون إلا للاستعباد أو الفناء، وهلمَّ جرًّا. وعلاقة الجبلية – المحافظة أضعفها على نحو جدير بالاعتبار عصر التنوير... ودعنا نتذكر الإحياء الحديث جدًّا للجبلية "العلمية"(64).

تناول ستيفن بنكر القضايا السياسية المحيطة بمعضلة البيئية/ الجبلية في كتاب **الشريحة الفارغة: الإنكار الحديث للطبيعة البشرية**. وقرر أن "العلوم الحديثة في الطبيعة البشرية" من علم الوراثة إلى علم النفس التطوري تثبت ما يسميه بالرؤية التراجيدية. وهذه الرؤية ليست شيئًا سوى الفردية والتشاؤم في علم الاقتصاد التقليدي والفلسفة السياسية المحافظة من هوبز إلى بيرك إلى شوبنهور إلى نيتشه إلى هايك إلى تاتشر إلى ريجان.

ويستشهد بنكر "بالاكتشافات" التالية في هذه "العلوم الجديدة"(65):

1- أولوية الروابط الأسرية.

2- المجال المحدود للمشاركة الاشتراكية في جماعات بشرية.

3- عمومية السيطرة والعنف عبر المجتمعات البشرية.

4- عمومية المركزية العرقية والصور الأخرى من عداء جماعة ضد أخرى عبر المجتمعات.

5- قابلية التوريث الجزئي للذكاء، ويقظة الضمير والميول اللااجتماعية.

6- سيطرة آليات الدفاع، وميول خدمة الذات، ورد التنافر الإدراكي.

7- صور الانحياز في الحس الأخلاقي البشري، بما في ذلك محاباة الأقارب والأصدقاء.

ويرد بونجي على ما يزعم بنكر أنه اكتشاف في العلوم الحديثة في الطبيعة البشرية. فأما الرد على أولوية الروابط الأسرية فيتمثل في الحقيقة القائلة إننا نجد

في معظم الحالات أن أعضاء الشركات التجارية، والجماعات السياسية، والمختبرات، وأفواج الجنود، والفرق الرياضية، لا يرتبطون فيما بينهم إلا ارتباطًا وراثيًا. وأما الرد على محدودية المشاركة في جماعات بشرية فيتمثل في القول إن كل المجتمعات البدائية وكثير من المؤسسات التجارية الحديثة تعاونية. ويأتي الرد على عمومية السيطرة والعنف عبر المجتمعات البشرية في القول إن القتل العمد قد انخفض في كل المجتمعات المتحضرة طوال القرن الماضي، وليس في المجتمعات المنقسمة إلى حد بعيد، التي هي استبدادية وعنيفة في أساسها. وفيما يتعلق بالنزاع بين الجماعات عبر المجتمعات، يرد بونجي بأن هذا النزاع تتم تسويته بإحداث التوازن عن طريق التعاون، والخضوع للقانون والاهتمامات المادية. وفيما يخص قابلية التوريث الجزئي للذكاء، ويقظة الضمير والميول اللااجتماعية يأتي الرد بأن مثل هذه القدرات يمكن تعزيزها أو كبحها عن طريق التربية والتحكم الاجتماعي. ويأتي الرد على سيطرة آليات الدفاع، وميول خدمة الذات بالقول إنها أقل خطورة في مجتمعات الرفاهية منها في المجتمعات "الليبرالية". وأخيرًا فيما يخص التحيز البشري ومحاباة الأهل والأصدقاء، علينا أن نتذكر الحقائق التي مؤداها أن الإيثار يحدث بالإضافة إلى الأنانية، وأن التقدم السياسي يتضمن غالبًا تقدمًا أخلاقيًا.

زد على ذلك أن قائمة إنجازات بنكر "للعلم الجديد للطبيعة البشرية" تقرأ مثل التمهيد لبيان اليمين الجديد بدلاً من أن تكون ملخصًا لنتائج علمية. والالتزام بالأيديولوجيا السياسية الرجعية هو مؤشر موثوق على الطبيعة العلمية الزائفة لفرع معرفي. وتستطيع أن تقول الشيء نفسه تقريبًا عن علماء النفس التطوريين المزيفين الذين يعجب بهم بنكر: فتراهم يقررون بثقة أن التفاوت الاجتماعي يوجد في جيناتنا، وبالتالي فإن الثورات الاجتماعية مخفقة لا محالة[66].

ولعل دفاع بونجي عن الطبيعة البشرية يذكرنا بالأخلاق العقلانية عند سقراط. ولكن الشيء المحقق أن البشر في المجتمعات المتخلفة يتحولون إلى حيوانات بغيضة، بل هم أضل؛ لأنك تجد قطيع الجاموس مثلاً قد يعود للدفاع

عن أحد أفراده بعد أن يسقط بين أنياب حيوانات مفترسة، وفي المقابل تجد المستشفيات الخاصة، لا تستقبل المريض الذي لا يملك حق العلاج وتتركه يموت، أو تجد مجموعة من الذين يزعمون أنهم أساتذة في الجامعات يكيدون لزميل لهم حتى يقتلوه أو يبعدوه، ولا ذنب له سوى أنه يريد أن يكون عالمًا ويريد أن يكون على خلق.

على أن هناك مسألة أخرى لا تقل خطرًا عن كل ما عرضنا له من صور العلم الزائف، ألا وهي مسألة العلم المستأجر. ولعل خطورة هذا النوع من العلم تكمن في أنه مؤجر بصرف النظر عن النتائج الأخلاقية، أو حتى معرفة أن نتائجه سوف تستعمل لأغراض شيطانية. ولعل خطورة هذا العلم أيضًا تتمثل في أن بعض العلماء الذين شاركوا فيه لم يكونوا من أجراء شركة أو حكومة مجهولة، وإنما كانوا من العلماء البارزين في الفيزياء والكيمياء، وكان بعضهم من الحاصلين على جائزة نوبل. وأمثلة الثمار المرة التي جنتها البشرية من العلم المستأجر تضم الفوسوجين (غاز عديم اللون كريه الرائحة)، والغاز العصبي، والقنبلة الهيدروجينية، والنيبم، والعامل البرتقالي (مبيد للأعشاب)، والقنابل العنقودية، ونحو ذلك.

"وعلماء السياسة المستأجرين هم الأكثر فسادًا، ولكن ليسوا وحدهم الذين ينتهكون الدستور الأخلاقي للعلم. فعلماء الأغذية الذين يسعون إلى أفضل تركيب للدهن والسكر والملح لكي يجذبوننا إلى الإفراط في أكل الكعك أو طعام الأطفال، ونصبح مدمنين لمثل هذه الأطعمة ليسوا منا ببعيد. وهم في معية الكيميائيين الذين تستخدمهم شركات التبغ الكبرى، الذين يعالجون النيكوتين لجعل تدخين السجائر أكثر إدمانًا. زِدْ على هؤلاء علماء النفس الذين يساعدون في تصميم، الإعلانات المضللة، وسوف تحصل على صورة لفريق ضخم من العلماء الطبيعيين والاجتماعيين والاجتماعيين الأحيائيين الذين تم استخدامهم لاستعمال العلم ضد الناس. والدفاع الوحيد ضد هذا الجيش المستأجر هو المزيد من الثقافة العلمية الجيدة"[67].

إذا افتقرت الفلسفة إلى أنطولوجيا، فاعلم أنها بلا عمود فقري؛ وإذا افتقرت إلى منطق وعلم دلالة، فاعلم أنها ملتبسة؛ وإذا افتقرت إلى إبستمولوجيا، فاعلم أنها بلا رأس؛ وإذا افتقرت إلى فلسفة اجتماعية، فاعلم أنها بلا أطراف. وهكذا ترتكز الفلسفة الحقيقية في رأي بونجي على هذه المجالات الخمسة. وأي فلسفة تفتقر إلى هذه المجالات تكاد لا توصف في رأيه بأنها فلسفة، يستوى في ذلك الأمثال السائرة عند ڤتجنشتين والأقوال المبهمة عند هيدجر.

"الفلسفة الزائفة هي لغو يعرض بتباهٍ بوصفه فلسفة عميقة، وربما وجدت منذ لاو- تسو، ولكن لم تؤخذ مأخذ الجد إلا حوالي عام 1800 عندما اعترض الرومانسيون على عصر التنوير وبسبب تخليهم عن العقلانية، ولدوا عددًا وافرًا من الفلسفة الزائفة: تذكر الآراء الطائشة لهيجل، وفشته، وشلنج، ومن سايرهم من الفلاسفة البريطانيين... صحيح أن هيجل عالج مجموعة من المشكلات المهمة؛ ولذلك لا يمكن أن نصرف النظر عن عمله بسهولة. ومع ذلك فإن عمله، عندما يكون قابلاً للفهم على الإطلاق، يكون خاطئًا عادة على ضوء العلم المتقدم تمامًا في عصره. والأسوأ من ذلك أنه أضفي القداسة على المراوغة التي مؤداها أن العميق لابد من أن يكون غامضًا"(68).

بعد أن أوضحنا فكرة العلم الحقيقي والفلسفة الحقيقية، يحسن بنا أن نلقي ضوءًا شارحًا على رأي بونجي القائل إن الفلسفة الحقيقية متأصلة في العلم. بعد ظهور العلم بمعناه الحديث، أصبح من المقبول إلى حد كبير التمسك بأن الأنساق الفلسفية الكبرى يتعين عليها أن تكون ذات علاقة جيدة إن لم تكن وثيقة بمناهج العلم ونظرياته. ويعتقد معظم الفلاسفة أصحاب العلم الصائب أن التطوير الفلسفي في الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأخلاق والسياسة ونحو ذلك يتطلب عناية بمناهج العلم ونظرياته. وأي نظرية في تطور المعرفة لا تستوعب إنجازات نيوتن وداروين وأينشتين وتنسجم معها تكاد لا تكون نظرية إبستمولوجية على الإطلاق.

وأشهر الفلاسفة أعداء العلم، كما يراهم بونجي، هم باركلي، وروسو، وفشته، وشلنج، وبرجسون، وكروتشه، وهوسرل، وهيدجر. وهناك فلاسفة غير متحيزين للعلم مثل مور، وفتجنشتين، وستراوسون، وكربكي، وديفيد لويس، وهابرماس. وأنت ترى إذن أن التقليد الشخصاني والوجودي والتحليلي في جانب منه لم يأخذ العلم مأخذ الجد، وأن التقليد الذي فعل ذلك هو التقليد الوضعي.

على أن المقدرة في العلم لا تستلزم مقدرة في فلسفة العلم، ذلك بأن هناك من العلماء من اقترح فلسفة ساذجة. وفي التناول النقدي للعلم، يقدِّم بونجي فكرتين: الأولى، ليس كل العلم علمًا جيدًا. والثانية، إن ممارسة العلم الجيد لا تضمن تقديم فلسفة جيدة. والشيء المحقق أن بيان مفاهيم مثل العلم الزائف، والعلم المبتدئ، وشبه العلم، والعلم المستأجر، قد أظهر صحة الفكرة الأولى القائلة ليس كل العلم علما جيدا. وفيما يتعلق بالفكرة الثانية، يعتقد بونجي أن الآراء والحجج الفلسفية لدى كبار العلماء في حاجة إلى فحص وتقويم دقيق، فالعلماء عرضة للخطأ من الناحية الفلسفية مثل أي شخص آخر. وهذا أمر قامت الأدلة على صحته، وحسبنا الإشارة إلى حالتين. ظهرت الأولى منذ ستين عامًا خلت في نقد سوزان ستبنج Susan Stebbing الكلاسيكي لمثالية اثنين من الفيزيائيين البريطانيين المشهورين هما جيمس جينيز وآرثر أدينجتون[69]. وظهرت الحالة الثانية منذ أربعين عامًا عندما كتب بونجي بطريقة مماثلة عند نقد إرنست ماخ لميكانيكا نيوتن: "يمكن تصحيح أخطاء ماخ في نقده لميكانيكا نيوتن – إسهامه المتميز في بحث الأسس- بمساعدة قليل من المنطق، وجانب من علم الدلالة، وجرعة من الواقعية. والدراسة النقدية لعمل ماخ في أسس الميكانيكا لابد من أن تكون مفيدة إذا كانت لتفادى أخطائه، التي هي أخطاء فلسفة قليلة الثقة في الأفكار"[70].

وإذا كان العلم الجيد لا يضمن فلسفة جيدة دائمًا، فإن الفلسفة الجيدة لا تضمن علمًا جيدًا أيضًا في رأي بونجي. على سبيل المثال، فرض التطابق النفسي

العصبي، الذي تبناه علم النفس الطبي القديم منذ أيام أبقراط وجالينوس، لم يساعد الفيزيائيين على أداء التجارب أو وضع نماذج لوظائف المخ؛ لأن الفيزيائيين مع استثناءات قليلة، كانوا مجربين أكثر من كونهم باحثين علميين[71].

صحيح أن المقدرة على العلم لا تعتبر شرطًا كافيًا لفلسفة جيدة، ولكن تعتبر شرطًا ضروريًا لها. وأيسر الأدلة على صحة هذه العبارة هو الخدعة التي قام بها آلان سوكال Alan Sokal (1955-) أستاذ الرياضيات في كلية الجامعة في لندن وأستاذ الفيزياء في جامعة نيويورك، التي كشفت زيف مزاعم فلاسفة ما يسمى ما بعد الحداثة. وكان ذلك في عام 1996 عندما أرسل بحثًا إلى مجلة "النص الاجتماعي" التي تتبنى فكر ما بعد الحداثة. واعتمد في هذا البحث على تصورات علمية ومفاهيم فلسفية تؤكد ارتباط ميكانيكا الكم بإبستمولوجيا ما بعد الحداثة، وتدور حول آراء فلاسفة هذا الاتجاه وموقفهم من العلم، والصدق أو الحقيقة، والموضوعية. ومن المعروف أن الفلاسفة مثل جاك لاكان، وجاك دريدا، وجيل دولوز، ولوسي إريجاري، وبرونو لاتور، ومَن سايرهم يعتقدون أن العلم والمنهج العلمي مجرد أسطورة، وأن العلم لا يزيد عن أن يكون بناء اجتماعيًا، وأن المعرفة بناء عقلي مرتبط بالذات ولا توجد معرفة موضوعية.

وواضح جدًا من هذه الدعاوى أن ما بعد الحداثة ترفع راية اللاعلمية، واللاواقعية، والنسبية، والذاتية، وهي آراء يرفضها بونجي ونرفضها نحن أيضًا. وسعدت المجلة بحصولها على بحث من عالم فيزياء يؤيد أيديولوجيتها، ونشرت البحث من دون تحكيم علمي. وما إن ظهر البحث، حتى سارع سوكال بنشر مقال آخر في مجلة Lingua Franca وأعلن فيه أن بحثه الأول ليس بحثًا حقيقيًا وإنما مجرد خدعة صارت تعرف باسم خدعة سوكال[72] The Sokal.'s Hoax وأراد سوكال من هذه الخدعة إثبات أنه من دون أدنى قدر من المقدرة العلمية، يمكن قبول اللغو الفلسفي ونشره في مجلات علمية تحظى بالثقة والاحترام في ظاهر الأمر.

ولكن معظم الفلاسفة الذين زعموا محبة العلم لم يضعوا العلم موضع الاستعمال عند معالجة أي مشكلة من المشكلات الكبرى مثل ما الحياة؟ وما العقل؟ وما الطبيعة البشرية؟ وما الخير؟ وما عسى أن يكون المجتمع الجيد؟ على سبيل المثال، "زعم بعض الوضعيين أن مشكلة العقل والجسم مشكلة زائفة، وكرر آخرون مذهب الوجه المزدوج. وتمسك لينين وأنصاره بأن الأفكار هي المقابل للمادة. وزعم فتجنشتين أن الكائن البشري وحده (بدلاً من مخه) يمكن القول إنه يدرك أو يكون واعيًا؛ لأن هذه هي الطريقة التي تستعمل بها المحمولات النفسية في اللغة العادية. واقترح هيلاري بتنام أن العقل مجرد مجموعة من برامج الكمبيوتر، وهي وجهة نظر تبناها دنيال دينيت وآخرون من فلاسفة العقل. ودافع كارل بوبر عن ثنائية نفسية عصبية، وأحيا تشبيه أفلاطون "العقل بالنسبة إلى المخ أشبه شيء بالمرشد بالنسبة إلى السفينة". ومع ذلك يؤكد آخرون، مثل جون سيرل، أن المخ يسبب العقل، الذي هو أشبه شيء بتقرير أن الأرجل تسبب المشي، بدلاً من أن يكون المشي هو الوظيفة المحددة للأرجل.

على أن مجموعة من الآراء الفلسفية الغريبة حول طبيعة العقل تنشأ من الأعراف الضمنية، والخاطئة واحسرتاه، القائلة إن التخيل الفلسفي يجب ألا يتقيد بأي اكتشافات علمية، وأن المشكلات الفلسفية يمكن معالجتها واحدة فواحدة بدلاً من معالجتها في جماعات. وأنا أتمسك بآراء تقول إن الفلسفة لابد من أن ترتبط بالعلم ارتباطًا جوهريًا، وأنه لا يمكن معالجة أي سؤال من الأسئلة الكبرى ينطوي على وقائع معالجة ناجحة اللهم إلا على ضوء نظريات دقيقة قابلة للاختبار تجريبيًا حول طبيعة الواقع ومعرفته"(73).

ويؤكد بونجي في غير موضع من كتاباته التداخل الجزئي بين الفلسفة والعلم: "لا يمكن أن تستغني الفيزياء عن الفلسفة، مثلما أن الفلسفة لا يمكن أن تتقدم إذا تجاهلت الفيزياء والعلوم الأخرى. وبعبارة أخرى، يتداخل العلم والفلسفة الصحيحة (أي العلمية) تداخلاً جزئيًا، وبالتالي يمكن أن يتفاعلا تفاعلاً مثمرًا. والعلم من دون فلسفة يضل سواء السبيل، والفلسفة من دون علم يصيبها الجمود"(74).

الفلسفة الحقيقية عند بونجي هي الفلسفة المتأصلة في العلم، والقادرة على فهم البحث العلمي. وأخص ما تمتاز به هو الاتساق المنطقي الداخلي، والنظرية الدلالية الواقعية في المعنى والصدق، والمادية الأنطولوجية، والواقعية العلمية الإبستمولوجية. والعلم الحقيقي تغذيه فلسفة صحيحة، والعلم الزائف يتغذى، من بين ما يتغذى، على فلسفة زائفة.

7- ملاحظات نقدية

تثير فلسفة بونجي كثيرًا من الجدل، وخاصة نزعته المادية المسرفة في تقديري، وحسبي الإشارة إلى بعض الملاحظات: تتعلق الأولى بهجومه العنيف على فلاسفة العقل المعاصرين، وتتعلق الثانية بموقفه من تشومسكي، وترتبط الثالثة بموقفه من النفس.

7-1 هجوم بلا مسوغ

يهاجم بونجي فلاسفة العقل والميتافيزيقيين المعاصرين في غير موضع من كتاباته، فهم "الأساتذة الذين يمارسون الألعاب المنزلية بدلاً من معالجة المشكلات الجادة"[75]، وهم الذين "يفضلون العمل في أوعية الأزهار بدلاً من الحقول المفتوحة"[76]. وبعد أن يستغرق بونجي في حديث طريف وجديد وشائق عن أنواع المادة الفيزيائية، والكيميائية، والحية، والمفكرة، والاجتماعية، والاصطناعية، نراه يقول: "وأنا أدعو القارئ إلى أن يقارن هذا المحصول الغني بالإسهامات التي قدمها الميتافيزيقيون لفرعهم الخاص وللعلم خلال الفترة ذاتها"[77].

وبونجي على صواب في هذه النقطة، ولكن هجومه على هؤلاء الفلاسفة ليس له ما يسوغه أحيانًا، وخاصة عندما يفتقر إلى حجج تفصيلية. تأمل عبارته "إن معظم فلاسفة العقل المعاصرين لا يبالون بعلم النفس أو يدركون عنه معلومات خاطئة بوضوح"[78]، أو قوله عن فلسفة العقل: "ولكن قلة من

المشتغلين بها لا يزعجون أنفسهم بالبقاء على اطلاع على علم العقل"[79]، تجد أن مثل هذه الاتهامات تتنافي مع تزايد اهتمام هؤلاء الفلاسفة بعلم النفس وعلم الأعصاب، ومن أبرز هؤلاء ستيفن ستيش، وجيرى فودر، وروبرت كومنز، ودانيال دينيت، والزوج الكندي بول تشرتشلاند وباتريشيا تشرتشلاند، وبول تاجارد، ووليم بكتل، وغيرهم. وهذا الهجوم غير المسوغ انتهي ببونجي إلى رفض بعض المذاهب المهمة: "يجب التخلي عن وجهة النظر الوظيفية في العقل functionalist view of mind التي يفضلها معظم الفلاسفة المعاصرين؛ ذلك بأنها سطحية ومحفوفة بالمخاطر طبيًّا"[80].

والوظيفية هي وجهة النظر القائلة إن الحالة العقلية لا تتحدد عن طريق تكوينها المادى وإنما تتحدد على أساس دورها الوظيفي في النظام الذي تكون جزءًا منه. وأشهر صور الوظيفية هي وظيفية الآلة machine functionalism عند هيلارى بتنام (1926-2016) التي ترى أن الحالات العقلية أشبه شيء بالحالات الوظيفية أو المنطقية للكمبيوتر. وَتُسَمَّى هذه الوظيفية أحيانًا باسم النزعة الحسابية computationalism. ولكن بونجي يقدم زعمًا مدهشًا عندما يقرر "من وجهة نظر تاريخية، النزعة الحسابية صورة معقدة من السلوكية"[81]. ولكن الشيء المحقق أن العلم الإدراكي، ونموذجه الحسابي، ظهر نتيجة لإخفاق السلوكية[82]. ومع ذلك يطابق بونجي النزعة الحسابية بالسلوكية التي جاءت هذه النزعة لكي تحل محلها، ويقدم المخطط التالي لبيان الموازاة بينهما[83]:

(أ) السلوكية الكلاسيكية	(ب) النزعة الحسابية
المثير ← الصندوق الأسود ← الاستجابة	المثير ← البرنامج ← عرض

ولكن يجوز الاعتراض على بونجي بأن "البرنامج" في النماذج الحسابية للإدراك لا يمكن مقارنته بالصندوق الأسود في السلوكية؛ لأن البرنامج يشكل تسليمًا نظريًّا بالتمثيلات الداخلية التي تجتنبها السلوكية[84].

خذ مثلاً يوضح الاختلاف بين السلوكية والوظيفية. هب أنك تعاني من صداع. تبعًا للوظيفية فإن المرء الذي يعاني من صداع يكون في حالة ذات علاقات بالمدخلات والمخرجات. فالصداع يسببه قلة النوم أو الإجهاد البصري أو الضوضاء الشديدة وغير ذلك مما يدخل في باب المدخلات، كما أن حالة الصداع لها مخرجات تتجلى في سلوك علني مثل الإمساك بالرأس والأنين أو السلوك اللفظي مثل قول "عندي صداع". وبالإضافة إلى السلوك، الذي يشترك في القول به السلوكيون والوظيفيون، فإن الصداع يسبب حالات عقلية أخرى. وهنا يقع التباين بين المذهبين لأن هذا الأمر الأخير لا يقول به السلوكيون. فصداعك في رأي الوظيفيين يؤدي بك على الأرجح إلى "الاعتقاد" في أنك تعاني من صداع، كما يؤدي بك إلى "الرغبة" في تناول الأسبرين مثلاً[85].

2-7 طرد العفريت أم الآلة؟

ذكرتُ لك أن بونجي فيلسوف مادي، وأنه يدافع عن نوع من المادية هو المادية النسقية، ومع ذلك يقرر "وجوب الاعتراف بأن المادية لا تزال ناقصة النمو بصورة جادة، والشيء وثيق الصلة بهذا الموضوع أنه لا يوجد تصور للمادة مقبول بصفة عامة، وذلك في مقابل المفاهيم المحددة للمواد التي يمسك بها الفيزيائيون والكيميائيون الأحيائيون والمهندسون. وقل شيئًا كهذا عن مفهوم العقل: فنحن لا نملك حتى الآن نظرية مادية عن العقل مقبولة بصفة عامة"[86].

ينتقد بونجي آراء تشومشكي في اللغة نقدًا مرًّا، ويعتقد أنه من بين الفلاسفة المسئولين عن الارتباك الحالي في دراسة العقل، وفي ذلك يقول: "وانعكست ازدواجية العقل/ الجسم القديمة في الفجوة التي تفصل فلسفة العقل من فلسفة المادة. وتحت تأثير ڤتجنشتين وتشومسكي، غالبًا ما يجري النظر إلى فلسفة العقل الحالية بوصفها فرعًا من فلسفة اللغة، وبالتالي بوصفها غريبة تمامًا عن فلسفة المادة. ونتيجة هذا التفريع هي أن مجموعة من المشكلات الفلسفية المهمة لا تتم معالجتها بطريقة مثمرة. على سبيل المثال، كيف يمكن أن نتحقق مما إذا كان الكون

عقليًا أو ما إذا كان العقل فيزيائيًا، كما يعتقد بعض الفلاسفة، في غياب مفاهيم دقيقة وعصرية عن المادة والعقل؟"[87].

أقول رغم أن بونجي ينقد تشومسكي، نجد أن تشومسكى يضع نقطة مماثلة في هذه المسألة في كتاب "اتجاهات جديدة في دراسة اللغة والعقل" 2000، وكان ذلك في سياق محاولة استبعاد مشكلة العقل والجسم التقليدية؛ إذ يقترح بصورة مدهشة أن هذه المشكلة لا يمكن صياغتها بطريقة متسقة. كان الرأي التقليدي ينظر إلى المشكلة بوصفها لغز "العقل" وكيف يجوز تفسير العقل في حدود المادة، وجاء تشومسكي ليعكس اللغز ويصبح لغزًا حول "الجسم". ويرى أنه منذ إسحاق نيوتن "تم إثبات أن نظرية الجسم يتعذر الدفاع عنها. وبعبارة أخرى، استبعد نيوتن مشكلة العفريت في الآلة the ghost in the machine عن طريق التخلص من الآلة: والعفريت لم يتأثر... واختفت مشكلة العقل والجسم، ولا يمكن بعثها، إذا بعثت على الإطلاق، إلا بتقديم فكرة جديدة عن الجسم (المادي والفيزيائي ونحو ذلك) لتحل محل الفكرة التي تم التخلي عنها"[88].

وإذا كان تشومسكي على صواب، كما يبدو أن بونجي سوف يتفق في الرأي، فلا توجد مشكلة للعقل والجسم أكثر من أن توجد مشكلة التكافؤ- الذرة أو مشكلة الكهرباء- المادة[89]. والرأي عند تشومشكي أن "مشكلة العقل والجسم التقليدية أصبحت غير قابلة للصياغة مع اختفاء الفكرة الوحيدة عن الجسم (الفيزيائي، والمادى، وهلمَّ جرًّا)[90].

7-3 النفس

وأنا لا أسيغ موقف بونجي من النفس عندما يقول مثلاً: "النفس اللامادية هي الفكرة المبكرة عما هو عقلي. وأصحابها هم الكهنة والشامانيون الذين ابتكروها وجعلوها سببًا للحياة... وأصبح العلماء وخبراء التكنولوجيا فيما يتعلق بما هو عقلي يقتربون اقترابًا متزايدًا من الدعوى المادية القائلة إن ما هو عقلي هو الوظيفة المحددة للمنطقة اللينة في أمخاخ متقدمة ومتطورة باستمرار"[91].

أقول أنا لا أسيغ موقف بونجي من النفس لأنني أرى أن النفس لا مادية، وعندي ثلاثة أدلة على ذلك، وهي ذات طابع ديكارتي. فأما الدليل الأول فيتعلق باختلاف طرق معرفتنا لأجسامنا ونفوسنا، وأما الثاني فيقوم على فكرة حرية الإرادة، وأما الثالث فيعتمد على فكرة الخلود التي تعتمد بدورها على فكرة أخلاقية وهي العدالة. نحن نعرف نفوسنا بطريقة مختلفة عن طريقة معرفة أجسامنا. نعرف أجسامنا عن طريق الحواس أو ملاحظات الآخرين، ونحو ذلك، ونعرف نفوسنا عن طريق الاستبطان وإدراك حالاتنا الداخلية الواعية. زِدْ على ذلك أن الأجسام تخضع للقوانين الطبيعية مثل قوانين الفيزياء والكيمياء والأحياء، وإذا كنا أجسامًا فقط، ما تمتعنا بإرادة حرة. ولكن حرية الإرادة من الأمور المسلم بصحتها حتى في أصعب الظروف. وحرية الإرادة دليل على وجود النفس. وإذا كانت أجسامنا تخضع للقوانين الطبيعية، وتتأثر بالعوامل الطبيعية فإنها تبلى وتفنى. ومادامت الحياة تقوم في جانبها الأكبر على الصراع، أو على حد تعبير المتنبي:

وَالظُّلْمُ مِنْ شِيَمِ النُّفُوسِ فَإِنْ تجد ذَا عِفَّةٍ فَلِعَلَّةٍ لا يظلمُ

فإن العدالة تقتضي أن لا يفلت الظالم من العقاب. وهذا يستلزم القول بالخلود والاعتقاد في الآخرة، والإيمان بيوم توضع فيه الموازين القسط وتُرَدُّ فيه المظالم. ومعنى هذا أنه بعد فناء البدن تبقى النفس التي ترجع إلى خالقها.

وأنت تلحظ أنني لم ألجأ إلى أدلة نقلية أعتقد في صحتها وتقرر وجود النفس، وإنما لجأت إلى أدلة عقلية لأن السياق يقتضي ذلك. والرأي الذي أذهب إليه ينكره بونجي أشد الإنكار، ويرى أنه أساس الثنائية، وأنه لا يمكن الدفاع عنه علميًّا وفلسفيًّا، وأنه لا يأخذ دراسات المخ مأخذ الجد. والرد عندي أن التمسك بأن النفس لا مادية، وأنها تبقى بعد فناء الجسم لا يمنعني من الاستفادة من نتائج العلم المتعلقة بدراسة المخ، والتي تلقي أضواء شارحة على فهم العقل والعمليات العقلية.

هوامش الفصل السابع

(1) Mario Bunge, *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist*, London: Springer, 2016, p.1.

(2) Michael R. Matthews, "Mario Bunge, Systematic Philosophy and Science Education: An Introduction," *Science & Eduction*, 21, 2012, p. 1394.

(3) Michael R. Matthews, "Mario Bunge: Physicist and Philosopher, *Science & Eduction*, 12, 2003, p.434.

(4) Mario Bunge, "A Critical Examination of the New Sociology of Science, Part 1." *Philosophy of the Social Sciences* 21(4), 1991, p. 524.

(5) Mario Bunge, 1944. "A New Representation of Types of Nuclear Forces," *Physical Review*, 1944, 65: 249; "Neutron-Proton Scattering at 8.8 and 13 MeV," *Nature* 156, 1945: 301. "Strife about Complementarity," *British Journal for the Philosophy of Science* 6 (1–12), 1955: 141–154; "A Survey of the Interpretations of Quantum Mechanics," *American Journal of Physics* 24, 1956: 272–286.

(6) انظر مثلاً مجلة *Science & Education*, 2003, and 2013

(7) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 287. Dodrecht: Springer, 2010, p.39.

(8) Ibid., p.20.

(9) W.V.O. Quine, *The Time of My Life: An Autobiography*, Bradford books, Cambridge MA.,1985, p.226.

(10) Mario Bunge, *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist*, p.408.

(11) Ibid., p.405.

(12) Mario Bunge, "Counter-Enlightenment in Contemporary Social Studies," in P. Kurtz & T. J. Madigan (eds.), *Challenges to the*

Enlightenment: In Defense of Reason and Science, Prometheus Books, Buffalo, NY, 1994, p.40.

(13) Mario Bunge, " A Critical Examination of the New Sociology of Science: Part 1," *Philosophy of the Social Sciences* 21(4), 1991, p.525.

(14) Mario Bunge, " A Critical Examination of the New Sociology of Science: Part 2," *Philosophy of the Social Sciences* 22 (1), 1992, p. 56.

(15) Mario Bunge, "Counter-Enlightenment in Contemporary Social Studies,' in P. Kurtz & T. J. Madigan (eds.), *Challenges to the Enlightenment: In Defense of Reason and Science*, 1994, p.35.

(16) Ibid., p.35.

(17) Michael R. Mahner, (ed.), *Scientific Realism : Selected Essays of Mario Bunge*, Prometheus Books, Amherst, NY, 2001, p.184.

(18) Ibid., p.209.

(19) Mario Bunge, "In Praise of Intolerance to Charlatanism in Academia," in P. R. Gross, N. Levitt & M.W. Lewis (eds.), *The Flight from Science and Reason*, New York Academy of Sciences, New York, p.101.

(20) Mario Bunge, "Counter-Enlightenment in Contemporary Social Studies,' in P. Kurtz & T. J. Madigan (eds.), *Challenges to the Enlightenment: In Defense of Reason and Science*, 1994, pp.31-32.

(21) Mario Bunge, *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist*, , p.405.

(22) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.23.

(23) Mario Bunge, *Evaluating Philosophies*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 295, Dodrecht: Springer, 2012, p.4.

(24) Ibid., p.182.

(25) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.99.

(26) Ibid., pp. 261-262.

(27) Karl Popper and John C. Eccles. 1983. *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, London and New York: Routledge, p. 39.

ترجم د. عادل مصطفي القسم الذي كتبه بوبر في هذا الكتاب بعنوان النفس ودماغها، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

(28) Ibid., pp.38-39.

(29) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.17.

وفي الخلاف بين بوبر وبونجي حول الثنائية والمادية بخصوص العقل، انظر:

Miguel A. Quintanilla, 1982. "Materialist founaditions of Critical Rationalism," in Agessi, Joseph and Robert S. Cohen (eds.) *Scientific Philosophy Today: Essays in Honor of Mario Bunge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 225-237.

(30) Bunge, Mario. 2012. *Evaluating Philosophies*, p.8.

(31) Mario Bunge, *Social Science under Debate: A Philosophical Perspective*, University of Toronto Press, Toronto, 1998, p. 452.

(32) Mario Bunge, *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist*, p.406.

(33) Ibid., p.406.

(34) K. R. Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Fontana Books, London, 1976, p. 91.

(35) Mario Bunge, *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist* , pp.407- 408.

(36) Ibid., p. 328.

(37) Ibid., pp. 274-275.

(38) Ibid., pp. 350-351.

(39) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p. vii.

(40) Ibid., p. xvii.

(41) Ibid., p. vii.

(42) Ibid., p. vii.

(43) وفي مشكلات تعريف المادية وصورها، انظر

Charles T. Wolfe, 2016. *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, New York: Springer, 2016, pp.1-15.

(44) وفي النزعة العلمية، انظر:

Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, London: Routledge, 1994, pp.1-3.

وصلاح إسماعيل: نظرية المعرفة المعاصرة، القاهرة الدار المصرية السعودية،2005، ص 187-188.

(45) Mairo Bunge. *Matter and Mind: a Philosophical Inquiry*, p.131.

(46) Ibid., xvii.

(47) صلاح إسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013، ص 12.

(48) 48- Mairo Bunge. *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p. xi.

(49) 49- Mario Bunge, *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist*, p. 406.

وفي الاستفادة من فلسفة بونجي في تطوير منهجية علمية عامة، انظر:

Adriaenssen and Johannessen, "Developing a General Scientific Methodology on Tenets from Mario Bunge's Philosophy," *Kybernetes*, Vol.45, No.4, 2016, pp. 622-636.

(50) 50- Alberto Cordero," Mario Bunge's Scientific Realism," *Science & Eduction*, 21,

(51) 2012:1419.

(52) 51- Mairo Bunge. *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.149.

(53) 52- Ibid., p.227.

(54) صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص113-123.

(55) Mairo Bunge. *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.234.

(56) Ibid., pp.171-172.

(57) Ludwig Wittgenstein, *Zettle*, ed. G.E.M.Anscomb and G.H.von Wright, Oxford: Basil Blackwell, 1967, p. 105.

(58) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.180.

(59) Robert K. Merton, *The Sociology of Science*, Chicago, Il: University of Chicago Press, 1973.

(60) Mairo Bunge. *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.242.

(61) Ibid., p.246.

(62) Ibid., pp.249-250.

(63) Ibid., p.255.

(64) Ibid., pp.253-254.

(65) Ibid., pp.255-256.

(66) Steven Pinker, *The Blank Slate; The Modern Denial of Human Nature*, NewYork: Penguin Books, 2002, p.255.

(67) Mairo Bunge. *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p. 256.

(68) Ibid., pp.259- 260.

(69) Ibid., p. 260.

(70) Stebbing L.S.1937/1958, *Philosophy and the Physicists*, Dover Publications, New York.

(71) Mario Bunge,"Mach's Critique of Newtonian Mechanics," *The American Journal of Physics* 34, 585-596, Reproduced in J. Blackmore (ed.), *Ernst Mach- A Deeper Look*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, pp.243-261.

(72) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry* , p. 245.

(73) Alan Sokal A. (1996). "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity". *Social Text*, 1996, 46/47: 217–252; Alan Sokal, "A Physicist Experiments with Cultural Studies," *Lingua Franca*, 6,(4) May/June,1996:62:64; Alan Sokal and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Inteellectuals' Abuse of*

Science, New York: Picador, 1998, p.x; Alan Sokal, *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

(74) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p. 148.

(75) Mario Bunge, "Engergy: Between Physics and Metaphysics," *Science & Education* 9 (5), 2000, p.461.

(76) Mario Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, p.11.

(77) Ibid., p.4.

(78) Ibid., pp.83-84.

(79) Ibid., p.ix.

(80) Ibid., p.155.

(81) Ibid., p.227.

(82) انظر صلاح إسماعيل، فلسفة العقل:107-112.

(83) Mairo Bunge. Matter and Mind:A Philosophical Inquiry, p. 227.

(84) Peter Slezak, "Mario Bunge's Materialist Theory of Mind and Contemporary Cognitive Science," *Science & Education*, 21, 2012:1479.

(85) صلاح إسماعيل، فلسفة العقل :73 -74.

(86) Mairo Bunge, *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, pp.vii-viii.

(87) Ibid., pp. vii-viii.

(88) Noam Chomsky, *New Horizons in the Study of language and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.84.

(89) Peter Slezak, "Mario Bunge's Materialist Theory of Mind and Contemporary Cognitive Science," *Science & Education*, 21, 2012, p.1481.

(90) Noam Chomsky, "The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden?" *The Journal of Philosophy*, 106 (4), 2009, p. 189.

(91) Mario Bunge, *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist*, p.328.

قائمة المصادر والمراجع

1- Addis, Mark (2006) *Wittgenstein: A Guide for the Perplexed*, London, New York, Continuum.

2- Adriaenssen, Daniel Joh and Joh-arild Johannessen. (2016) "Developing a General Scientific Methodology on Tenets from Mario Bunge's Philosophy," *Kybernetes*, Vol.45, No.4, 622-636.

3- Agessi, Joseph and Robert S. Cohen (eds.) (1982) *Scientific Philosophy Today: Essays in Honor of Mario Bunge*, Dordrecht: D.Reidel Publishing Company.

4- Almeder, Robert (1974) "Truth and Evidence," *Philopophical Quarterly*, 24,pp .365-368.

5- Almeder, Robert (1998) *Harmless Naturalism*, Chicago and Salle, Illinois: Open Court.

6- Alston, William (1989) *Epistemic Justification*, Ithaca and London: CornelUniversity Press.

7- Annis, David B. (1977) "Epistemic Foundationalism," *Philosophical Studies*, 31, No.5, pp.345-352.

8- Annis, David B. (1987) "Knowledge and Defeasibility," in G.S.Pappas and M.Swain (eds). *Essays and Knowledge and Justification*, pp.155-159.

9- Appiah, A. (1986) *For Truth in Semantics*, Blackwell.

10- Aristotle (1960) *Metaphysica*, translated by W.D. Ross, in *The Works of Aristotle*, Vol. VIII, Oxford: Clarendon Press, 1011 b 26-29.

11- Armstrong, D. M. (1973) *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

12- Austin, J. L. (1970) *Philosophical Papers*, second edition, edited by J.O.Urmson and G.J.Warnock, Oxford: Clarendon Press.

13- Barrett, Robert B. and Gibson, Roger (eds.) (1993) *Perspectives on Quine*, Oxford and Cambridge: Blackwell.

14- Barrett, Robert B. and Gibson, Roger (eds.) (1993) *Perspectives on Quine*, Oxford and Cambridge: Blackwell.

15- Benacerrall, P. (1973) "Mathematicall Truth," *The Journal of Philosophy*, 70, pp.661-679.

16- Bergstrom, Lars and Dagfinn Føllesdal (1994) "Interview with Willard van Orman Quine in November 1993," *Theoria*, Vol. 60, No. 3, pp. 192-225.

17- Bird, Alexander (1998) *Philosophy of Science*, Mcgill – Queen`s University press.

18- Black, O. (1988) "Infinite Regresses of Justification," *International Philosophical Quarterly*, pp.421-437.

19- Blanshard, Brand (1939) *The Nature of Thought*, Vol. 2, London: Allen &Unwin.

20- Block, Ned, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (eds.) (1998) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge, Massachusetts, third printing (first edition 1997).

21- Block, Ned (1998) "Consciousness," in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp. 210-219.

22- Bonjour, Laurence (1985).*The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

23- Bradley, F.H. (1914) *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Oxford University Press.

24- Brandom Robert B. (2000) (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell.

25- Bunge, Mario, (1944) "A New Representation of Types of Nuclear Forces," *Physical Review* 65: 249.

26- Bunge, Mario (1945) "Neutron-Proton Scattering at 8.8 and 13 MeV," *Nature* 156: 301.

27- Bunge, Mario (1955) "Strife about Complementarity," *British Journal for the Philosophy of Science* 6 (1–12): 141–154.

28- Bunge, Mario (1956) "A Survey of the Interpretations of Quantum Mechanics," *American Journal of Physics* 24: 272–286.

29- Bunge, Mario (1967) *Foundations of Physics*. Berlin: Springer.

30- Bunge, Mario (1991) "A Critical Examination of the New Sociology of Science, Part 1," *Philosophy of the Social Sciences* 21(4): 524–560.

31- Bunge, Mario (1966/1992) "Mach's Critique of Newtonian Mechanics," *The American Journal of Physics* 34, 585-596, Reproduced in

J. Blackmore (ed.), *Ernst Mach- A Deeper Look*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992, pp.243-261.

32- Bunge, Mario (1994) " A Critical Examination of the New Sociology of Science: Part 2," *Philosophy of the Social Sciences* , 22 (1), 1992, pp.46-76.

33- Bunge, Mario (1994) "Counter-Enlightenment in Contemporary Social Studies," in P. Kurtz & T.J.Madigan (eds.), *Challenges to the Enlightenment: In Defense of Reason and Science*, Prometheus Books, Buffalo, NY, pp. 25-42.

34- Bunge, Mario (1996) "In Praise of Intolerance to Charlatanism in Academia," in P. R. Gross, N. Levitt & M.W. Lewis (eds.), *The Flight from Science and Reason*, New York Academy of Sciences, New York, pp. 96-115.

35- Bunge, Mario (1998) *Social Science under Debate: A Philosophical Perspective*, Toronto: University of Toronto Press.

36- Bunge, Mario (2000) "Energy: Between Physics and Metaphysics," *Science &Education*9 (5): 457-461.

37- Bunge, Mario (2003) *Philosophical Dictionary*, enlarged edition. Amherst: Prometheus Books.

38- Bunge, Mario (2010) *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 287. Dodrecht: Springer.

39- Bunge, Mario (2012) *Evaluating Philosophies*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 295. Dodrecht: Springer.

40- Bunge, Mario (2014) "In Defense of Scientism," *Free Inquiry* 35(1): 24–28.

41- Bunge, Mario (2016) *Between Two Worlds: Memoirs of a Philosopher-Scientist*, London: Springer.

42- Bunge, Mario (2017) *Doing Science: In the Light of Philosophy*, New Jersey: World Scientific.

43- Casullo, A. (1988) "Necessity, Certainty, and the a Priori," *Candian Journal of Philosophy*, 18, pp 43-66.

44- Chalmers, David J. (1997) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York, Oxford: Oxford University Press.

45- Churchland, Patrica S. (1983) "Consciousness: The Transmutation of a Concept," *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, pp. 80-95.

46- Chisholm, Roderick (1957) *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca, New Yourk: Cornell University Press.

47- Chisholm, Roderick (1966) *Theory of Knowledge*, 1st ed. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc.

48- Chisholm, Roderick (1977) *Theory of Knowledge*, 2nd ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.

49- Chisholm, Roderick (1989) *Theory of Knowledge*, 3d ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, Inc.

50- Chisholm, Roderick (1990) "The Nature of Epistemic Principles," *Nous*, Vol. 24 , pp. 209-216.

51- Chomsky, N. (1980) *Rules and Representatives*, New York: Columbia University Press.

52- Chomsky, N. (2000) *New Horizons in the Study of language and Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

53- Chomsky, N. (2009) "The Mysteries of Nature: How Deeply Hidden?," *The Journal* of *Philosophy*, 106 (4), 167-200.

54- Cordero, Alberto (2012) Mario Bunge's Scientific Realism," *Science & Eductiion*, 21: 1419-1435.

55- Dancy, Jonathan (1985) *An Introduction to Contemporary* Epistemology, Oxford: Basil Blackwell.

56- Davidson, Donald (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.

57- Davidson, Donald (1990) "The Structure and Content of Truth," The Journal of Philosophy,87 (6): 279-328.

58- Davidson, Donald (1993) "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Ernest Lepore (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford and Cambredge: Blackwell, pp.307-319.

59- Davidson, Donald (1993) "Reply to Richard Schantz," in *Reflecting Davidson: Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*, edited by Ralf Stoecker, Berlin, New York: de Gruyter, pp. 36-39.

60- Davidson, Donald (2000) "Truth Rehabilitated," in Robert B. Brandom (ed.), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell, pp. 65-74.

61- Davidson, Donald (2001) *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press.

62- Delfgaauw, B. (1969) *Twentieth Century Philosophy*, translated into English by N. D. Smith, Dublin: Gill and Macmillan.

63- Dennett, Daniel (1991) Consciousness Explained, Boston: Little, Brown and Company.

64- Devitt, M. (1983) "Dummett's Anti-Realism," *Journal of Philosophy*, Vol. Lxxx, No.2, pp. 73-99.

65- Devitt, M. (1984) *Realism and Truth*, Princeton: Princeton University Press.

66- D'Oro, Giuseppina and Soren Overgaard (eds.) (2017) *The Campbridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press.

67- D'Oro, Giuseppina and Soren Overgaard (eds.) (2017) "Introduction" in *The Campbridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, pp.1-9.

68- Dretske, Fred (1978) "Conclusive Reasons," in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.55-56.

69- Dretske, Fred (1981) *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford: Basil Blackwell.

70- Dreyfus, Hubert, (1972) *What Computers Can't Do*, New York: Harper & Row.

71- Dreyfus, Hubert (1992) *What Computers Still Can't Do*, Massachusetts: MIT Press.

72- Dummett, M. (1975) "What is a Theory of Meaning? ", in S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford:Oxford University press

73- Dummett, M. (1976) "What is a Theory of Meaning? (11)", in *Truth and Meaning: Essay in Semantics*, edited by Gareeth Evans and John McDowell, pp.67-137.

74- Dummett, M. (1978) *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth.

75- Ellenbogen, Sara (2003) *Wittgenstein's Account of Truth*, NY: State University Press.

76- Engelmen, P. (1967) *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, ed. B. McGuinness, trans. L. Furtmuller, Oxford: Blackwell.

77- Faigenbaum, Gustavo (2001) *Conversations with John Searle*, Montevideo, Uruguay: Libros EnRed.

78- Fay, Jan (2014) *The Nature of Scientific Thinking: On Interpretation, Explanation, and Understanding*, Palgrave Macmillan.

79- Feldman, Richard (1999) "Methodological Naturalism in Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, pp. 170-186.

80- Feldman, Richard (1999) "Methodological Naturalism in Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, pp. 170-186.

81- Field, H. (1987) "The Deflationary Conception of Truth," in C. Wright and McDonald, eds., *Facts, Science and Moraity*, New York: Blackwell, pp. 55-117.

82- Flanagan, Owen (1991) *The Science of the Mind*, Second edition, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

83- Flanagan, Owen (1995) "Deconstructing Dreams: The Spandrels of Sleep," *Journal of Philosophy*, 92, 1, pp. 5-27.

84- Fodor, Jery (1980) "Searle on What only Brains Can Do," *Behavioral and Brain Science*, 3, pp. 431-432.

85- Foley, Richard (1996) "Naturalized Epistemology," in *The Encyclopedia of Philosophy*, Supplement, Editor-in-chief: Donald M. Borchert, New York: Macmillan Reference, USA, pp. 374-375.

86- Fotion, Nick (2000) *John Searle*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

87- Gettier, Edmund L. (1968) "Is Justified True Belief knowledge?," in Phillips A. Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief*. pp.144-146.

88- Gibson, R.F (1987) "Quine on Naturalism and Epistemology," *Erkenntnis*, Vol. 27, pp. 57-78.

89- Glennan, Stuart (2006) "Explanation," in Sarka Sahotra and Jessica Pfeifer (eds.) *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, New York, London: Routledge, pp.275-287.

90- Glock, Hans-Johann (2008) *What is Analytic Philosophy?* Cambridge University Press.

91- Glock, Hans-Johann and John Hyman (eds.) (2017) *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell.

92- Glock, Hans-Johann (2017) "Impure Conceptual Analysis" in Giuseppina D'Oro and Soren Overgaard (eds.) (2017) *The Campbridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge University Press, pp.77-100.

93- Goldman Alvin I. (1978) "A Causal Theory of Knowing", in George S. Pappas and Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.41-60.

94- Goldman, Alvin, I. (1979) "What is Justified Belief?," in Pappas, George (ed.), *Justification and Knowledge*, pp. 1-23.

95- Goldman, Alvin I. (1994) "Epistemic Folkway and Scientific Epistemology," in Kornblith, Hilary (ed.), *Naturalizing Epistemology*, pp. 291-315.

96- Goldman, Alvin, I. (1986) *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

97- Goldman, Alvin, I. (1989) "Precis and Update of Epistemology and Cognition", in Clay, Marjorie and Lehrer, Keith (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Boulder, San Francisco, London: Westview Press, pp. 69-87.

98- Goldman, Alvin, I. (1994) "Naturalistic Epistemology and Reliabilism", in *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. xix, edited by Peter A. French, Theodore, E. Uehling, Jr, and Howard K. Wettstein, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 301-320.

99- Gonzalez, Wenceslao J. (1998) "P.F. Strawson's Moderate Empiricism: The Philosophical Basis of Approach in the Theory of Knowledge" In Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, pp. 329-358.

100- Grayling, A. C. (1982) *An Introduction to Philosophical Logic*, Sussex: The Harverster Press.

101- Grayling, A. C. (1988) *Wittgenstein*, Oxford, New York: Oxford University Press.

102- Greco, John and Ernest Sosa (eds.) (1999) *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell.

103- Griffiths, A.Phillips (ed.) (1968) *Knowledge and Belief*, London: Oxford University Press.

104- Guttenplan, Samuel (ed.), (1998) *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell Publishers.

105- Guttenplan, Samuel (1998) "Turing, Alan", in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the philosophy of Mind*, pp. 594-596.

106- Haack, Susan (1978) *Philosophy of Logics*, Cambridge: Cambridge University Press.

107- Haack, Susan (1996) "Reply to Commentators", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LVI, No.3, pp.641-656.

108- Haack, Susan (1998) *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.

109- Hahn, L.E. and Schilpp (eds.) (1988) *The Philosophy of W.V. Quine*, Illinois: Open Court, 3rd printing (1st printing 1986).

110- Hahn, Lewis, Edwin (ed.) (1998) *The Philosophy of P.F. Strawson*, The Library of Living Philosophers, Vol. xxxi, Chicago and Lasalle, Open Court, 1st printing.

111- Hacker, P. M. S. (1996) *Wittgenstein's Place in Twentieth – Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell.

112- Hacker, P. M. S. (1999) *Wittgenstein,* New York: Routledge.

113- Hacker, P. M. S. (2001) "Ludwig Wittgenstein (1889-1951)," in A.p. Martinch and David Sosa eds., *A Compassion to Analytic Philosophy,* Malden, Oxford: Blackwell, pp. 68-93.

114- Hacker, P. M. S. (2013) "The Linguistic Turn in Analytic Philosophy," in Michael Beaney (ed.),*The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp.926-947.

115- Harman, Gilbert (1970) "Induction," in Marshall Swain (ed.), *Induction, Acceptance and Rational Belief*, Dordrecht: Reidel, pp.3-99.

116- Harman, Gilbert (1986) *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

117- Heil, John, (1998) *Philosophy of Mind, A Contemporary Introduction*. London and New York: Routledge.

118- Hempel Carl G. (1965) *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science.* New York : The Freee Press.

119- Hempel Carl G. (1966) *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

120- Hempel (Carl G.) (2000) *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation and Rationality*, edited by James H.Fetzer, Oxford: Oxford University Press.

121- Hirstein, William, (2001) *On Searle*, Belmont, Calif.: Wadsworth.

122- Honderich, Ted (ed.) (1995) *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press.

123- Hookway, Christopher and Donald Peterson (eds.) (1993) *Philosophy and Cognitive Science*, Cambridge University Press.

124- Johnson, L E. (1992) *Focusing on Truth*, London and New York: Routledge.

125- Kant, Immanuel (1781-1958). *Critique of Pure Reason*, translated by N.K.Smith, London: Macmillan.

126- Kanterian, Edward (2017) "Privacy and Private Language," in Hans-Johann Glock and John Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, pp.445-464.

127- Katz, J. (1990) *The Metaphysics of Meaning*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

128- Kenny, Anthony (1984) *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell.

129- Kenny, Anthony (1990) *Metaphysics of Mind*, Oxford: Clarendon Press.

130- Kenny, Anthony (1998) *A Brief History of Western Philosophy*, Oxford, Malden: Blackwell.

131- Kenny, Anthony (2000) *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell.

132- Kenny, Anthony (2006) *Wittgenstein,* Revised Edition, Malden, Oxford: Blackwell.

133- Kenny, Anthony (2007) *A New History of Western Philosophy, vol. IV: Philosophy in The Modern World,* Oxford: Clarendon Press.

134- Kim, Jaegwon (1988) "What is 'Naturalized Epistemology?,'' in Tamberlin, J. (ed.), *Philosophical Perspectives, 2: Epistemology*, Ridgeview Atascadero, CA, pp. 381-406.

135- Kim, Jaegwon (1993) "Internalism," *Philosophical Quarterly*, Vol.30, No.4, October, pp.303-316.

136- Kitcher, Philip (1983) *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.

137- Kornblith, Hilary (1980) "Beyond Foundationalism and the Coherence Theory," *Journal of Philosophy*, 77, pp. 597-612.

138- Koppelberg, Dirk (1993) "Why and How to Naturalize Epistemology," in Robert B.Barret and Roger F. Gibson (eds.), *Perspective on Quine*, pp. 200-211.

139- Kornblith, Hilary (1993) "Naturalized Epistemology," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, pp. 297-300.

140- Kornblith, Hilary (ed.) (1994) *Naturalizing Epistemology*, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press.

141- Kornblith, Hilary (1995) "Naturalistic Epistemology and Its Critics", *Philosophical Topics*, Vol. 23, No. 1, Spring 1995, pp. 237-255.

142- Kornblith, Hilary (1999) "In Defense of Naturalized Epistemology," in John Greco and Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, pp. 158-169.

143- Landesman, Charles (1999) *An Introduction to Epistemology*, Cambridge & Oxford: Blackwell Publishers.

144- Lazerowitz, M. (1970) 'A Note on "Metaphilosophy"', *Metaphilosophy* 1, 91.

145- Lehrer, Keith (1974) *Knowledge*, Oxford: Clarendon Press.

146- Lehrer, Keith and Thomas Paxson (1978) "Knowledge: Undefeated Justified True Belief", in G. S. Pappas and M.Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification*, pp.146-154.

147- Lehrer, Keith (1990) *Theory of Knowledge*, London: Routledge.

148- Lehrer, Keith (1993) "Coherentism," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, pp.67-70.

149- Leonardi, Paolo and Marco Santambrogio (eds.) (1995) *On Quine: New Essays*, Cambridge University Press.

150- Levine, Joseph (1998) "On Leaving Out What It's Like," in Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness : Philosophical Debates*, pp.543-555.

151- Lewis, Clarence Irving (1950) *Analysis of Knowledge and Valuation*, second printing, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company.

152- Lormand, Eric (2000) "Consciousness", in *Conscise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, pp. 167-168.

153- Maffie, James (1990) "Recent Work on Naturalized Epistemology", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 4, October, pp. 281-293.

154- Maffie, James (1990) "Naturalism and the Normativity of Epistemology," *Philosophical Studies*, Vol. 59, pp. 333-

155- 349.Magee, B. (1978), *Men of Ideas*, New York: the Viking Press.

156- Mahner, M. (ed.). (2001) *Scientific Realism: Selected Essays of Mario Bunge*, Prometheus Books, Amherst, NY.

157- Martens David B. (1992) "Knowledge by Acquaintance/by Description", in *A Companion to Epistemology*, edited by Jonathan Dancy and Ernest Sosa, pp.237-240. Matthews, Michael R. (2003)

158- "Mario Bunge: Physicist and Philosopher," *Science & Eduction*, 12: 431-444.

159- Matthews, Michael R. (2012) "Mario Bunge, Systematic Philosophy and Science Education: An Introduction," *Science & Eduction*, 21: 1393- 1403.McDowell, J. (1977) "Truth Conditions,

160- Bivalence, and Verificationism", In *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, edited by Gareeth Evans and John McDowell, Oxford: Clarendon Press.

161- McGinn, Colin (1998) *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, Second edition, Oxford University Press.

162- McGinn, Marie (1997) *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London and New York: Routledge.

163- Meyers, R. and K. Stren (1973) "Knowledge without Paradox," *Journal of Philosophy*, 70, pp.147-160.

164- Moody, Todd C. (1993) *Philosophy and Artificial Intelligence*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

165- Monk, R. (1996) *Wittgenstein: The Duty of Genius*, London: Jonathan Cape.

166- Morton, Adam (2002) *Guide through the Theory of Knowledge* 3rd ed, Oxford: Blackwell Publishers.

167- Moser, Paul (2002) *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.

168- Murphy, J.P. (1990) *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

169- Nagel, Thomas (1998) "What Is It Like to Be a Bat," in Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, pp. 519-527.

170- Nagel, Thomas (1986) *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.

171- Neurath, Otto (1959) "Protocal Sentences," translated by George Schick in A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, Glencoe & Illinos: The Free Press.

172- Newton-Smith, W. H. (2001) "Explanation," in W. H. Newton-Smith (ed.) *A Companion to Philosophy of Science*, Malden, Oxford; Blackwell Publishers, pp.127-133.

173- O'Connor, D. J. (1975) *The Correspondence Theory of Truth*, London: Hutchinson, University library.

174- O'Connor, D.J. and Brian Car (1982) *Introduction to Theory of Knowledge*, The Harvard Press.

175- Paithorp, Charles (1965) "Knowledge as Justified True Belief," *Review of Metaphysics*, pp.25-47.

176- Pappes, George S. and Marshall Swain (1978) "Some Conclusive Reasons Against (Conclusive Reasons)," in George S.Pappes and Marshall Swain (eds), *Essays of Knowledge and Justification*, pp.61-66.

177- Pappas, George (ed.) (1979) *Justification and Knowledge*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

178- Passmore, John (1985) *Recent Philosophers*, La Salle, Illinois: Open Court.

179- Pinker, Steven (2002) *The Blank Slate; The Modern Denial of Human Nature*, New York: Penguin Books.

180- Plantinga, Alvin (1990) "Justification in the 20th Century," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. L, Supplement, pp.45-71.

181- Plantinga, Alvin (1993) *Warrant and Proper Function*, Oxford and New York: Oxford University Press.

182- Plato (1995) *Theaetetus*, translated with Notes by John McDowell, Oxford: Clarendon Press.

183- Pollock, John L. (1974) *Knowledge and Justification*, Princeton: Princeton University Press.

184- Pollock, John L. (1986) *Contemporary Theories of Knowledge*, Totowa & NJ: Rowman& Littlefield.

185- Popper, K.R. (1976) *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Fontana Books, London.

186- Popper, Karl and John C. Eccles (1983) *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, London and New York: Routledge.

187- Post, J.F. (1980) "Infinite Regresses of Justification and of Explanation," *Philosophical Studies*, 38, pp.31-52.

188- Putnam, Hilary (1979) *Mathematics, Matter and Method, Philosophical Papers, Vol.1*, second edition, Cambridge: Cambridge University Press.

189- Putnam, Hilary (1989) *Representation and Reality*, Second edition, Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

190- Putnam, Hilary (1993) *Renewing Philosophy*, Cambridge, and Massachusetts: Harvard University Press.

191- Putnam, Hilary (1998) "Putnam, Hilary," in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp. 507-513.

192- Quine, W.V. (1961) *Mathematical Logic*, revised edition, Cambridge: Harvard University Press.

193- Quine, W.V. (1963) *From a Logical Point of View*, 2nd ed., New York and Evanston: Harper Torch Books, (1st edition 1959).

194- Quine, W.V. (1964) *Word and Object*, Cambridge: Mass.: MIT Press, second printing, (first ed. 1960).

195- Quine, W.V. (1969) *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press.

196- Quine, W. V. (1970) *The Philosophy of Logic*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

197- Quine, W.V. (1975) "The Nature of Natural Knowledge," in Guttenplan, Samuel (ed.), *Mind and Language*, Oxford: Clarendon Press, pp. 67-81.

198- Quine, W.V. (1975) "Reply to Davidson", in *Words and Objections: Essays on the Work of W.V. Quine*, edited by D. Davidson and J. Hintikka, Dordrech: D. Reidel Publishing Company.

199- Quine, W.V. (1981) *Theories and Things*, 2nd printing, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982 (1st printing 1981).

200- Quine, W.V. (1985) *The Time of My Life: An Autobiography*, Bradford books, Cambridge MA.

201- Quine, W.V. (1987) "Indeterminacy of Translation Again," *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXIV, No.1, pp.5-10.

202- Quine, W.V. (1988). "Reply to White," in Hahn, L.E. and Schilpp (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, pp. 663-665.

203- Quine, W.V. (1990) *Pursuit of Truth*, Cambridge, and Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

204- Quine, W.V. (1995) "Reactions," in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.), *On Quine: New Essays*, pp. 347-361.

205- Quine, W.V. (1995) "Naturalism; Or, Living within One's Means," *Dialectia*, Vol. 49, No. 2-4, 1995, pp. 251-261.

206- Quine, W.V. (1998) *From Stimulus to Science*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2nd printing (1st edition 1995).

207- Quintanilla, Miguel A. (1982) "Materialist founaditions of Critical Rationalism," in Agessi, Joseph and Robert S. Cohen (eds.) *Scientific Philosophy Today: Essays in Honor of Mario*

Bunge, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 225-237.

208- Quinton, Anthony (1973) *The Nature of Things*, London: Routledge & Kegan Paul.

209- Ramberg, RT. (1989) *Donald Davidson's Philosophy of Language, An Introduction*, Oxford: Blackwell.

210- Ramsey, F. P. (1978) *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, edited by P.H. Mellor, London: Routledge and Kegan Paul.

211- Ramsey, F. P. (1990) *Philosophical Papers*, edited by D. H. Melior, Cambridge, New York: Cambridge University Press.

212- Rescher, Nicholas (1992) *A System of Pragmatic Idealism. Vol. 1*, Human Knowledge in Idealistic Perspective, Princeton: Princeton University Press.

213- Rey, Georges (1986) "What's Really going on in Searle's "Chinese Room," *Philosophical Studies*, 50, pp. 169-185.

214- Rey, Georges (1998) "A Question about consciousness," in Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere (ed.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, pp. 461-482.

215- Rorty, Richard (1980) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

216- Rorty, Richard (1999) *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Vol.3, Cambridge: Cambridge University Press.

217- Rorty, Richard (2006) "In Memoriam – Donald Davidson (II)," *International Journal of Philosophical Studies*, Vol.14, (3), pp.317-319.

218- Russell, Bretrand (1921) *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

219- Russell, Bertrand (1929) *Our knowledge of the External World*, revised edition, London: Allen and Unwin.

220- Ryle, Gilbert (1970) *The Concept of Mind*, London; Penguin Books.

221- Sahlkowski, S. (1995) "Semantic Realism," *Review of Metaphysics*, 48, pp. 511:538.

222- Salmon, Wesley C. (1993) "Scientific Explanation and the Causal Structure of the World," in David – Hillel Ruben (ed.), *Explanation*, Oxford: Oxford University Press.

223- Salmon, Wesley C. (1999) "Scientific Explanation," in Merrilee H. Salmon (et al.), *Introduction to the Philosophy of Science*, Indianpolis / cambridge: Hackett Publishing Company.

224- Salmon, Wesley C. (2006) *Four Decades of Scientific Explanation*, University of Pittsburgh Press.

225- Schantz, Richard (1993) "Davidson on Truth," in Ralf Stoecker (ed.), *Reflecting Davidson: Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers*, Berlin, New York: de Gruyter, pp. 25-35.

226- Schroeder, Severin (2001) "Private Language and Private Experience", in Hans – Johann Glock ed. *Wittgenstein: A Critical Reader*, Malden, Oxford: Blackwell, pp. 174-198.

227- Seager, William (1999) *Theories of Consciousness: An Introductrion and Assessment*, London and New York: Routledge

228- Searle, John R. (1970) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

229- .... (1980) "Minds, Brains, and Programs", *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, 1980, pp. 417-424.

230- .... (1997) *The Mystery of Consciousness*, first edition, New York: A New York Review of Books.

231- .... (1999) *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books.

232- .... (1980) "Minds, Brains, and Programs," *Behavioral and Brain Sciences*, Vol. 3, pp. 417-424.

233- .... (1982) "The Myth of the Computer," *The New York Review of Books*, April 29, pp. 3-6.

234- .... (1990) "Is the Brain's Mind an Computer Program?," *Scientific American*, 262, No. 10, pp. 26-31.

235- .... (1990) "Consciousness, Explanatory Inversion and Cognitive Science," *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 4, pp. 585-595.

236- .... (1993) "The Problem of Consciousness," *Consciousness and Cognition*, Vol. 2, No. 4, Dec., pp. 310-319.

237- .... (1995) *Construction of Social Reality*, New York and London: the Free Press.

238- .... (1995) "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No. 1, March, pp. 217-232.

239- .... (1996) "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui – James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp.1-24.

240- .... (1998) "Searle, John R.," in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp. 544-550.

241- .... (1998) "Intentionality," in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp. 379-386.

242- .... (1997) *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Eleventh printing (first edition 1984).

243- .... (1998) *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, Seventh Printing, (first edition 1992).

244- .... (1998) "Truth: A Reconsideration of Stawson's Views," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp.395-400.

245- ………… (2000) "Consciousness," *Annual Rev. Neurosci.*, 23, pp. 557-578.

246- ………(2002) " Twenty – One years in the Chinese Room," in *View into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, John Preston and Mark Bishop (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 51-69.

247- Shoemaker, Sydney (1998) "Introspection," in Guttenplan, Samuel (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, pp. 395-400.

248- Slezak, Peter (2012a.) "Mario Bunge: *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, Book review," *Science & Education*, 21: 1213-1221.

249- Slezak, Peter (2012a.) "Mario Bunge: *Matter and Mind: A Philosophical Inquiry*, Book review," *Science & Education*, 21: 1213-1221.

250- Slezak, Peter (2012b.) "Mario Bunge's Materialist Theory of Mind and Contemporary Cognitive Science," *Science & Education*, 21:1475-1484.

251- Smith, Barry (2003) "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," in Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press.

252- Sokal, Alan (1996) "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity," *Social Text*. 46/47: 217–252.

253- Sokal, Alan (1996) "A Physicist Experiments with Cultural Studies," *Lingua Franca*, 6 (4), May/June: 62–64.

254- Sokal Alan and Jean Bricmont, (1998) *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York: Picador.

255- Sokal Alan (2010) *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Oxford: Oxford University Press.

256- Sorell, Tom (1994) *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*, London: Routledge.

257- Sosa, Ernest (1991) *Knowledge in Perspective*, Cambridge University Press.

258- Sosa, Ernest and Jaegwon (eds.) (2000) *Epistemology: An Anthology*, first edition, Malden& Oxford: Blackwell Publishers.

259- Sosa, Ernest (2003) *Epistemic Justification: Internalism Vs. Externalism, Foundations Vs. Virtues*, Oxford: Blackwell Publishers.

260- Stebbing L.S. (1937/1958) *Philosophy and the Physicists*, Dover Publications, New York.

261- Steup, Matthias (1996) *An Introduction to Contemporary Epistemology*, New Jersey: Prentice Hall.

262- Stich, Stephen (1993) "Naturalizing Epistemology: Quine, Simon and the Prospects for Pragmatism," in Hookway, Christopher and Peterson, Donald (eds.), *Philosophy and Cognitive Science*, pp. 1-17.

263- Strawson, P.F. (1992) Analysis *and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press.

264- Strawson, P.F. (1995) "Two Conceptions of Philosophy," in Barrett, Robert and Gibson, Roger (eds.), *Perspectives on Quine*, pp. 310-318.

265- Strawson, P.F. (1998) "Intellectual Autobiography," in Hahn, Lewis Edwin (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, pp. 3-21.

266- Strawson, P.F. (1998) "Reply to John Searle," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, pp.402- 404.

267- Swain, Marshall (1978) "Epistemic Defeasibility," in G.S.Pappas and M. Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Jusification*, pp.160-183.

268- Tarski, A. (1949) "The Semantic Conception of Truth and the foundations of Semantics," in H. Feigl and W. Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis*, New York, Appleton-Century-Crofts.

269- Tarski, A. (1983) *Logic, Semantic, Metamathematics*, translated by J.H. Woodger, second edition, edited and introduced by John Corcoran, Hackett Publishing Company.

270- Thalberg, Iirving (1969) "In Defence of Justified true Belief," *Journal of Philosophy*, 66, pp.794-803.

271- Tomberlin, James E. (ed) (1999) *Philosophical Perspectives, 13, Epistemology*, Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell Publisher.

272- Triplett, Timm (1990) "Recent Work on Foundationalism," *American Philosophical Quarterly*, Vol.27, No.2, pp.93-116.

273- Trigg, Roger (1999) Rationality *and Science*, Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell.

274- Unger, Perer (1971) "A Defense of Scepticism," *Philosophical Review*, 80, pp .198-219.

275- van Fraassen, Bas C. (1977) "The Pragmatics of Explanation", *American Philosophical Quarterly* 14, pp. 143- 150.

276- van Fraassen, Bas C. (1980) *The Scientific Image*, Oxford University Press.

277- van Fraassen, Bas C, (1995) "Against Naturalized Epistemology," in Leonardi, Paolo and Santambrogio, Marco (eds.), *On Quine: New Essays*, pp. 68-88.

278- Von Wright, G. H. (1955) "Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch," *Philosophical Review*, 64: 527-45.

279- Weber, Erik and Jeroen van Bouwel, leen De Vreese (2013) *Scientific Explanation*, New York, London: Springer.

280- White, Alan R. (1982). *The Nature of Knowledge*, Totowa, New Jersey: Rowman Littlefield.

281- Willams, Michael (1977) *Groundless Belief*, Haven: Yale University Press.

282- Willams, Michael (1992) "Death of Epistemology," in Jonathan Dancy and Ernest Sosa (eds.), A*Companion to Epistemeology*, Oxford & Cambridge: Blackwell, pp.88-91.

283- Williamson, T. (2007) *The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell.

284- Wilkes, Kathleen (1984) "Is Consciousness Important?," *British Journal of Philosophy of Science*, 35, pp. 223-243.

285- Wittgenstein, Ludwig, (1969) *The Blue and Brown Books*, 2nd edition, Oxford: Blackwell.

286- .... (1980) *Culture and Value*, ed. G. H. von Wright, trans. Peter Winch, Oxford: Blackwell.

287- .... (1982) *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. I*, ed. G.H. von Wright and H. Nyman, trans. C. Luckhardt and M. Aue, Oxford: Blackwell.

288- ....(1993) *Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. II*, eds. G.H. von Wright and H. Nyman, trans. C. Luckhardt and M. Aue, Oxford: Blackwell.

289- .... (1979) *Notebooks 1914-1916*, 2nd edition eds. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

290- .... (1974) *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trans. A. Kenny, Oxford: Blackwell.

291- .... (2009) *Philosophical Investigations*, 4th edition eds. P. M. S. Hacker and J. Schulte, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte, Oxford: Blackwell.

292- .... (1971) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. Pears and B. Mc-Guinness, 2nd edition, London: Routledge.

293- .... (2008) *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Document 1911-1951*, ed. B. McGuinness, Oxford: Blackwell.

294- .... (1981) *Zettle*, 2nd edition, eds. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

295- Wolfe, Charles T. (2016) *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, New York: Springer.

296- Woodward, Jim (2002) "Explanation," in Peter Machamer and Michael Silberstein (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, Malden and Oxford: Blackwell Publishers, pp.37-54.

297- Wright, C. (1981) "Critical Study: Dummett and Revisionism," *Philosophical Quarterly*, Vol. 31, No.122, pp.47- 67.

مراجع بالعربية

1- د. زكي نجيب محمود، بذور وجذور، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الشروق، 1990.

2- سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة وتقديم د. صلاح إسماعيل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

3- د. صلاح إسماعيل، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1993.

4- د. صلاح إسماعيل، "فلسفة العقل عند ڤتجنشتين"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 56، عدد 4، 1996، ص 39-99.

5- د. صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2005.

6- د. صلاح إسماعيل، فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل، القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007.

7- د. عزمي إسلام، لودفيج ڤتجنشتين، القاهرة: دار المعارف، 1976.

8- د. عزمي إسلام، مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، 1983.

معاجم وموسوعات عربية

1 - مجمع اللغة العربية (بالقاهرة)، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2 - محمد عزيز الحبابي، المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1977.

3 - د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، الطبعة الثالثة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979.

4 - المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات، تونس، 1989.

5 - نخبة من اللغويين العرب، معجم مصطلحات علم اللغة الحديث، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان، بيروت، 1983.

6 - د. محمد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان، بيروت، 1982.

القواميس والموسوعات الفلسفية

1- Audi, Robert (General editor) (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2ed, Cambridge University Press.

2- Blackburn, Simon, (1996) *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford and New York: Oxford University Press.

3- Borchert, Donald M. (editor in Chief) (1996) *The Eneyclopedia of Philosophy*, Supplement, New York: Macmillan Reference ASU.

4- Bunge, Mario Augsto (2003) *Philosophical Dictionary*, Promethus Books.

5- Craig, Edward (General editor) (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge. 10- Volumes.

6- Flew, Antony (ed.) (1999) *A Dictionary of Philosophy*, St.Martin's Press.

7- Glock, Hans-Johann (1996) Wittgestein Dictionary, John Wiley & Sons.

8- Honderich, Ted (ed.) (1995) *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford and New York: Oxford University Press.

9- Lamarque, Peter V. and R.E. Asher (eds.) (1997) *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language*, Pergamon.

10- Levy, David (2017) *The Wittgenstein Dictionary*, New York: Continuum Publishing Corporation.

11- Malmkjar, K. and Anderson, J. M. (eds.) (1997) *The Linguistics Encyclopedia*, London and New York: Routledge.

12- Martin, Robert (1998) *The Philosopher's Dictionary*, Second edition, Broadview Press.

13- Mautner, Thomas (1995) *A Dictionary of Philosophy*, Oxford: Blackwell Publisher.

14- Mautner, Thomas (ed.) (1997) *Penguin Dictionary of Philosophy*, London, UK: Penguin Book Ltd.

15- Runes Dagobert D (ed.) (2002) *A Dictionary of Philosophy*, Kensington Publishing Corporation.

16- Sahotra, Sarka and Jessica Pfeifer (eds.) (2006) *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*, New York, London: Routledge.

17- Sutherland, Stuart (1995) *Macmillan Dictionary of Psychology*, second edition, London: the Macmillan Press.

18- Trask, R. L. (1999) *A Dictionary of Grammatical Terms in linguistics*, London and New York: Routledge.

19- Urmson, J.O.and Jonthan Ree (eds.) (1993) *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, New edition, London and New York: Routledge.

20- Wilson, Robert A and Frank C.Keil (eds.) (1999) *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.

المؤلف في سطور

أ. د. صلاح إسماعيل

أستاذ الفلسفة المعاصرة، جامعة القاهرة

قدم إلى الفلسفة العربية المعاصرة فرعين جديدين هما فلسفة اللغة وفلسفة العقل.

الاهتمامات البحثية: فلسفة اللغة، والإبستمولوجيا، والمنطق وفلسفة العلم، وفلسفة العقل.

salah-philosophy@hotmail.com

الإنتاج العلمي

أولاً : الكتب

1- التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1993.

2- فلسفة اللغة والمنطق: دراسة في فلسفة كواين، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، 1995.

3- قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر (بالاشتراك)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997.

4- بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية (بالاشتراك) في مجلدين، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997.

5- الإبستمولوجيا الطبيعية، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، 2001 - 2002.

6- نظرية المعرفة المعاصرة، القاهرة: الدار المصرية السعودية، 2005.

7- النظرية القصدية في المعنى عند جرايس، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية 25، الرسالة 230، 2005 (أعيد نشره بعنوان نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الطبعة الأولى، القاهرة، الدار المصرية السعودية، 2005 والطبعة الثانية، القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007).

8- نظرية جون سيرل في القصدية: دراسة في فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية 27، الرسالة 262، 2007.

9- فلسفة العقل: دراسة في فلسفة جون سيرل، القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007.

10- البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013. الطبعة الثانية، نور نشر، ألمانيا، 2017.

11- فلسفة اللغة، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2017.

ثانيًا : من البحوث

1- مفهوم الصدق عند ديفيدسون، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد السادس والخمسون، السنة الرابعة عشرة، صيف 1996، ص 206-257.

2- فلسفة العقل عند ڤتجنشتين، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 56، العدد 4، أكتوبر 1996، ص 39- 99.

3- نظريات التسويغ المعرفي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد 69، السنة الثانية عشرة ـ شتاء 2000، ص 110- 151.

4- جون سيرل ومشكلة الوعي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، مجلد 60 عدد 4، أكتوبر 2000، ص 285-330.

5- ثلاثية سيرل: العقل واللغة والمجتمع، مقدمة ترجمة جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص11-40.

6- ڤتجنشتين: فيلسوف اللغة والعقل، مقدمة ترجمة هانس سلوجا، ڤتجنشتين، ص7- 38.

ثالثًا : كتب مترجمة

1- جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، القاهرة: المركز القومي للترجمة،2011.

2- هانس سلوجا، ڤتجنشتين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

3- جراهام بريست، المنطق: مقدمة موجزة، تحت الطبع، القاهرة.

4- أنتوني جرايلينج، ڤتجنشتين: مقدمة موجزة، تحت الطبع، القاهرة.

5- شارك في ترجمة قاموس بلاكويل للفلسفة الغربية تأليف Nicholas Bunnin و Jiyuan Yu قيد الإعداد والنشر، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

6- ماريو بونجي، المادة والعقل: بحث فلسفي، تحت الطبع، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

7- بيتر هاكر، التحول اللغوي في الفلسفة التحليلية، مقبول للنشر في مجلة مخاطبات، مجلة إلكترونية.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

مقدمة 5

الفصل الأول

فتجنشتين فى اللغة والعقل

1 - سيرة عبقرية.. 23

2 - فلسفة اللغة 34

2-1 نظرية الصورة في المعنى 34

2-2 نظرية الاستعمال في المعنى 38

3 - فلسفة العقل 43

3-1 تصور فتجنشتين لفلسفة العقل 43

3-2 حجة اللغة الخاصة 45

الفصل الثانى

سيرل من اللغة إلى العقل والمجتمع

1 - تمهيد 56

2 - سيرة فيلسوف 57

الموضوع	الصفحة
3- سيرل في سياق الفلسفة التحليلية	63
4- منهج سيرل	69
5- فلسفة اللغة	75
6- فلسفة العقل	80
7- فلسفة المجتمع	82

الفصل الثالث
سيرل ومشكلة الوعي

1- لغز الوعي	88
2- الاتجاهات الأساسية في دراسة الوعي	94
3- تعريف الوعي	100
4- أخطاء حول الوعي	104
5- الوعي ظاهرة بيولوجية	111
6- بنية الوعي	116

الموضوع — الصفحة

الفصل الرابع

مفهوم الصدق عند ديفيدسون

1 - تمهيد 127

2 - الصدق والمعنى 136

3 - هل ديفيدسون من أنصار النظرية التفريغية في الصدق؟ 159

4 - نقد ديفيدسون للآراء الإبستمولوجية والواقعية في الصدق 164

5 - تعقيب 173

الفصل الخامس

التفسير العلمي على ضوء فلسفة كارل همبل

1 - معنى التفسير 180

2 - أنواع التفسير 182

3 - أسئلة التفسير العلمي 188

4 - بنية التفسير العلمي 189

5 - التفسيرات العلمية من حيث هي حجج منطقية: الاستقراء والاستنباط 190

6 - نموذج التفسير العلمي 195

الفصل السادس

كواين والإبستمولوجيا الطبيعية

1 - مقدمة 203

2 - الاتجاهات الأساسية في الإبستمولوجيا الطبيعية 207

3 - الإبستمولوجيا النظرية 211

4 - حجة كواين على الإبستمولوجيا المتطبعة 220

5 - اعتراضات على حجة كواين، ورد كواين على نقاده 233

6 - حجة جولدمان: الإبستمولوجيا الطبيعية ونزعة الثقة 240

الصفحة	الموضوع
247	7- دفاع عن الإبستمولوجيا الطبيعية
252	8- المذهب الطبيعي الإبستمولوجي المعتدل

الفصل السابع

ماريو بونجي في الفلسفة العلمية والمادية النسقية

266	1- فيلسوف – عالم
270	2- دفاع عن مشروع التنوير
280	3- إسهامات بونجي العلمية والفلسفية
285	4- المادية النسقية
290	5- التصور المادي للعقل
295	6- المعرفة: الحقيقية والزائفة
308	7- ملاحظات نقدية
319	قائمة المصادر والمراجع

قائمة الإصدارات

م	عنوان الكتاب	المؤلف / المترجم	سنة النشر
1	النص والتأويل في الخطاب الأصولي (آليات القراءة وسلطة التناص)	بثينة الجلاصي	2014
2	سلطة الإجماع (الإشكاليات – النقد)	حمادي ذويب	2014
3	فلسفة كارل بوبر السياسية(من الإبستيمولوجيا إلى الأيديولوجيا)	أحمد فاروق	2014
4	نظرية المعرفة العلمية (الإبستيمولوجيا) روبير بلانشية	ت / حسن عبد الحميد	2014
5	الإسماعيليون في بلاد المغرب (الفكر – المؤسسات – العمران)	بوبة مجاني	2014
6	إشكالية الخصوصية الثقافية لدى مفكري الغرب الإسلامي	عبد الحميد الصغير	2014
7	المهمشون في تاريخ الغرب الإسلامي	ابراهيم القادري بوتشيش	2014
8	العقل والوحي (منهج التأويل بين ابن رشد وبين بن ميمون وسبينوزا)	أشرف منصور	2014
9	الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي مقاربات منهجية	محمد مفتاح	2014
10	الاصول الفرعية للتشريع في المذهب المالكي	عارف عليمي	2014
11	دلالة الشكل دراسة في الإستطيقا الشكلية	عادل مصطفى	2014
12	كشف أسرار الباطنية وأسرار القرامطة	الحمادي المعافري	2014
13	شروحات السماع الطبيعي لإبن باجة الأندلسي	معن زيادة	2014
14	جنة النساء والكافرين سفارة نامة (محمد جلبي)	ت / خالد زيادة	2014
15	الحركة من الطبيعة إلى مابعد الطبيعة دراسة في فلسفة إبن باجة الأندلسي	تحقيق / معن زيادة	2014
16	تاريخ محمد علي وإبراهيم باشا (إسكندر يعقوب أغابكاريوس)	تحقيق / أحمد العدوي	2014
17	فكرة الإلوهية في فلسفة باركلي	فريال حسن خليفة	2014
18	تجليات الثقافي في الربيع العربي	كمال عبد اللطيف	2014
19	نقد التوراة في الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي	أحمد هويدي	2014
20	نقد العهد القديم (زالمار شازار)	ت / أحمد هويدي	2014
21	الحجاج والمواطنة	توبي لحسن	2014
22	محطات دبلوماسية	أحمد عبد الوهاب	2014
23	شفرات النص دراسة في سمولوجيا القص والقصيد	صلاح فضل	2014
24	التمثيل الجمالي للحياة	صلاح فضل	2014
25	تحولات الشعرية العربية	صلاح فضل	2014

26	قراءة الصورة وصور القراءة	صلاح فضل	2014
27	نقد الخطاب المفارق في السرد النسوي بين النظرية والتطبيق	هويدا صالح	2014
28	التعالق النصي في الخطاب النقدي والإبداع الشعري	ناني إبراهيم	2014
29	النص التفاعلي آليات السرد وسحر القراءة	لبيبة خمار	2014
30	القراءة والتجربة حول التجريب في الخطاب الروائي الجديد بالمغرب	سعيد يقطين	2014
31	الخبر والحكاية التشكل الدلالي في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي	بشرى قانت	2014
32	مسجونة إحتياطي (رواية)	نيرمين الحطيطي	2014
33	حسن الختام (رواية)	صفاء النجار	2014
34	صاحب الفهم الجديد للإسلام قراءة في المواقف وتزوير التاريخ	عبدالله الفكي البشير	2014
35	الأفعى والبحر (رواية)	محمد زفزاف	2013
36	أفواة واسعة (رواية)	محمد زفزاف	2013
37	قبور في الماء (رواية)	محمد زفزاف	2013
38	المرأة والوردة (رواية)	محمد زفزاف	2013
39	بيضة الديك (رواية)	محمد زفزاف	2013
40	أرصفة وجدران (رواية)	محمد زفزاف	2013
41	الحي الخلفي (رواية)	محمد زفزاف	2013
42	محاولة عيش (رواية)	محمد زفزاف	2013
43	مستويات الخطاب المنهجي	حسن عبد الحميد	2013
44	صورة المثقف في الرواية الجديدة	هويدا صالح	2013
45	المغالطات المنطقية	عادل مصطفى	2013
46	الفن (كلايف بل)	عادل مصطفى	2013
47	الإورجانون الجديد (فرنسيس بيكون)	عادل مصطفى	2013
48	الصراع بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل	أحمد محمود هويدي	2013
49	البداية والنهاية في الرواية العربية	عبد الملك أشهبون	2013
50	التاريخ السياسي للمعتزلة	عبد الرحمن سالم	2013
51	سبينوزا ونقد العقل الخالص	أشرف منصور	2013
52	الصابئة منذ ظهور الإسلام حتى نهاية الخلافة العباسية	أحمد العدوي	2013
53	الثورة في العالم العربي (تونس ومصر ونهاية عصر	ت / هاني حلمي	2013
54	إحدى عشر دقيقة (باولو كويلو) - (رواية)	ت / وائل بحري	2013
55	الشيخ والبحر (أرنست هيمنجواي)	ت / علي القاسمي	2013
56	الوليمة المتنقلة (أرنست هيمنجواي)	ت / علي القاسمي	2013
57	النقد ومستقبل الثقافة العربية	فريال حسن خليفة	2013
58	الفقة والتاريخ في الغرب الإسلامي	لخضر بولطف	2013
59	الغرب الإسلامي مباحث في العلوم التجريبية	سعيد بنحمادة	2013

اللغة والعقل والعلم

في الفلسفة المعاصرة

" أردت في هذا الكتاب أن أتعمّق داخل بعض الموضوعات التي تقع في صميم ثلاثة فروع فلسفيّة متقاربة هي فلسفة اللغة، وفلسفة العقل، وفلسفة العلم. وهذه الموضوعات هي المعنى، والصدق، والوعي، والتفسير العلمي، والمعرفة العلمية. وستجد أن الخيط الرابط بين فصول الكتاب هو الدفاع عن الفلسفة المتأصّلة في العلم "

9 789774 993039

رؤية
R
الغزالي
حسين حجيل